مقدمہ مابعد الطبیعیات

سلسلۂ نصابیات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

مُقدمۂ مابعد الطبیعیات

یعنے

ہنری برگسان کی "انٹروڈکشن ٹو میٹافزکس" کا اُردو ترجمہ

از
مولوی عبدالباری صاحب ندوی
مددگار پروفیسر کلیۂ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۰ھ م سنہ ۱۳۴۰ف م سنہ ۱۹۳۱ع

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

110

۱۹۱۵ء

فہرست مضامین مقدمۂ مابعد الطبیعیات

دیباچہ ترجمہ انگریزی

یہ مشہور مقالہ سب سے پہلے (فرانسیسی، م) مجلۂ مابعد الطبیعیات و اخلاق[1] میں جنوری ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا تھا۔ پھر یہ "زمان و اختیار" اور "حافظہ و مادہ" کے بعد اور "تخلیقی ارتقاء" کے پہلے شائع ہوا۔ اس مقالہ میں ایک طرف تو پہلے دونوں مقالوں کے خیالات موجود ہیں اور دوسری طرف بعض ان خیالات کا ذکر آگیا ہے جن کا نشوونما تیسرے مقالہ میں ہوا ہے۔

اگرچہ یہ مقالہ بسوط تر تصنیفات کا خلاصہ نہیں لیکن یہ انکا بہترین مقدمہ ہے۔ ایڈورڈ لی رائے صاحب نے مقالۂ ہذا کا "جو از حد خیال انگیز مطالعہ اور ان تصنیفات کا بہترین دیباچہ ہے" اپنی فلسفۂ برگسان پر حال کی شائع شدہ تصنیف میں ذکر کیا ہے۔

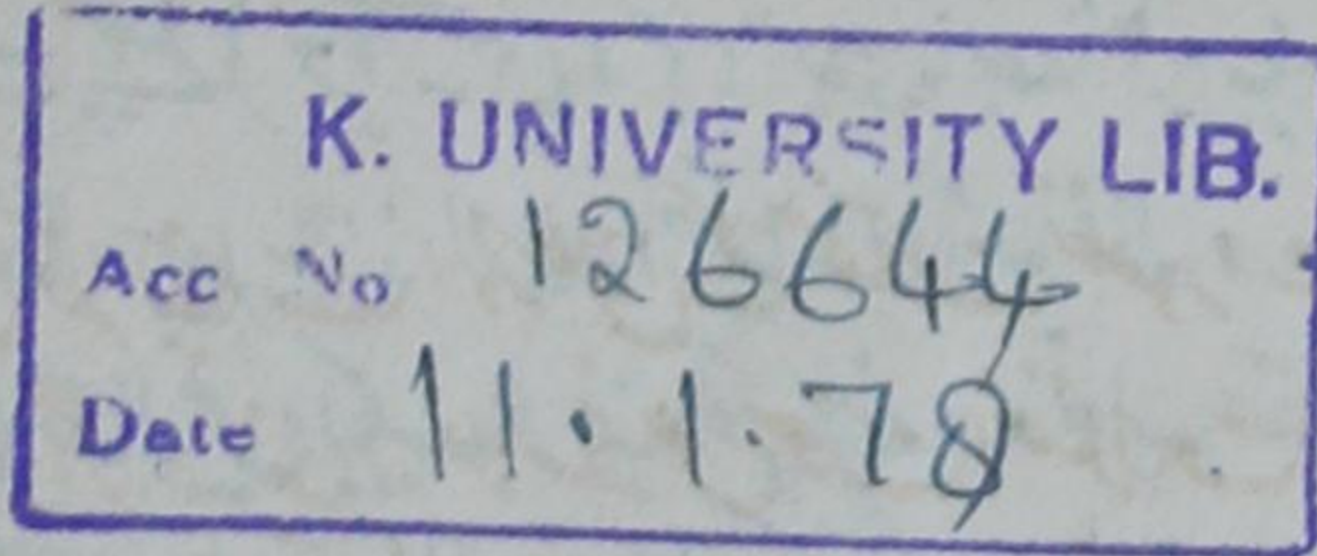
مگر اسکی محض مقدمہ سے کہیں زیادہ اہمیت ہے کیونکہ اسمیں برگسان صاحب نے یہ امر دوسرے مقامات کی بہ نسبت زیادہ تفصیل سے اور زیادہ وسیع پیمانہ پر بیان کیا ہے کہ انکی لفظ وجدان سے کیا مراد ہے انھوں نے اور تصنیفات میں وجدانی طریقہ سے محض ضمناً دوسرے مسائل کے متعلق اس کے استعمال کے اثنا میں بحث کی ہے لیکن یہاں اسے بالذات موضوع بحث قرار دیا ہے چنانچہ جو اہل قلم فلسفۂ برگسان کی مکمل توضیح کرنا چاہتے ہیں

[1] Renue de Metophysique et de Morale

انھیں اس مقالہ سے طویل اقتباسات لینا پڑتے ہیں۔ اس بنا پر یہ مقالہ اپنے مصنف کے خیالات کو پوری طرح سمجھنے کے لئے ناگزیر ہے اس کا ترجمہ جرمنی، اٹلی، ہنگری، پولینڈ، سویڈن اور روس کی زبانوں میں شائع ہو چکا ہے لیکن فرانسیسی اصل اب نہیں ملتی۔

اس ترجمہ میں بڑی خوبی یہ ہے کہ مصنف نے اس پر تصحیح طلب فقروں میں نظر ثانی کر لی ہے۔

ٹی۔ ای۔ ہیوکم

سینٹ جان کالج
کیمبرج

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ مابعد الطبیعیات

مابعد الطبیعیات کی تعریفات اور مطلق کے مختلف تصورات کے باہم مقابلہ
سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ بظاہر فلاسفہ میں سخت اختلاف ہے لیکن سب کا
اس خیال پر اتفاق ہے کہ اشیاء سے واقفیت کے دو طریقے ہیں اور یہ دونوں طریقے ایک
دوسرے سے بہت ہی مختلف ہیں ایک طریقہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہم اشیاء کے
اردگرد چکر لگاتے ہیں۔ دوسرے طریقہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہم خود اشیاء کے اندر
رہتے ہیں۔ ایک کا اس نقطۂ نظر یا ان امور پر دار و مدار ہے جو ہم اختیار کرتے ہیں دوسرے
کا ان میں سے کسی پر دار و مدار نہیں ایک طرح کی واقفیت کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں
کہ وہ اضافی تک پہنچ کے ٹھہر جاتی ہے دوسری طرح کی واقفیت کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے
ہیں کہ وہ بشرط امکان مطلق تک پہنچ جاتی ہے۔

مثلاً حرکت مکانی کو لیجیئے میں اسے متحرک یا ساکن جس نقطۂ نظر سے دیکھونگا
اسکے لحاظ سے وہ مجھے نظر آئیگی میں اسکا محور کے جن نظامات سے رشتہ قائم کرونگا
اسے جن نقطوں کے متعلق قرار دونگا بالفاظ دیگر اسے جن رموز کی شکل میں منتقل کرونگا
انکے لحاظ سے اسکی تعبیر کرونگا۔ ان ہی وہ اسباب کی بنا پر میں اسطرح کی حرکت کو اضافی

کہتا ہوں۔ کیونکہ میں ان دونوں صورتوں میں متحرک کے باہر رہتا ہوں لیکن جب میں کسی حرکت کو مطلق کہتا ہوں تو میں متحرک کی طرف باطن کو اور یوں گویا نفسی حالات کو منسوب کرتا ہوں اس کے علاوہ میرے اس قول سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ مجھے ان حالات سے ہمدردی ہے اور میں تخیل کی مدد سے انھیں اپنے اوپر طاری کرسکتا ہوں۔ اس صورت میں زیر بحث شئے کے سکون، حرکت اور نوعیت حرکت کے لحاظ سے میرا تجربہ بدلتا رہیگا لیکن میرے تجربہ کا انحصار نہ اس نقطۂ نظر پر ہوگا جو میں اختیار کرسکوں گا کیونکہ میں خود اس شئے کے اندر ہوں گا اور نہ ان رموز پر ہوگا جن کی شکل میں میں اس حرکت کو منتقل کرسکوں گا کیونکہ میں خود حرکت کے حاصل کرنیکے لئے اس طرح منتقل کرنے سے دست بردار ہوچکا ہونگا۔ مختصر یہ کہ میں زیر بحث حرکت کا اپنی جگہ پر رہ کے باہر سے نہیں بلکہ اندر پہنچ کے جہاں وہ رہتی ہے اسکی ذاتی حیثیت سے ادراک کرونگا، یوں مجھے مطلق حاصل ہوگا۔

یا فرض کیجیے مجھ سے کسی شخص کی سرگزشت افسانہ کے پیرایہ میں بیان کی جاتی ہے مصنف خواہ اس شخص کی سیرت کے خط وخال کتنی ہی تفصیل سے بیان کرے، اسکی زبان سے کتنی ہی باتیں کہلوائے اس سے کتنے ہی افعال سرزد کرائے مگر اپنے آپ کو بعینہ یہ شخص فرض کرنے کے بعد میرے دل میں جو سادہ اور نا قابل تقسیم احساس پیدا ہوگا اسکی کوئی شئے برابری نہ کرسکیگی مجھے اس صورت میں یہ نظر آئیگا کہ جس طرح چشمہ سے پانی ابلتا ہے اسی طرح بہ پیش نظر سادہ اور نا قابل تقسیم احساس سے وہ تمام الفاظ، حرکات اور افعال پیدا ہورہے ہیں جو اس شخص کی طرف منسوب کیئے گئے ہیں۔ یہ امور محض ایسے عوارض نہ ہوں گے جو اگرچہ میرے قائم کردہ خیال سیرت میں شامل ہو کے اسکی توسیع کرتے رہیں گے مگر اسکی تکمیل نہ کرسکینگے۔ مجھے سیرت تو بجمیع اجزائہ فوراً معلوم ہوجائیگی اور جن واقعات کے پردہ میں یہ سیرت جلوہ گر ہوگی ان کے متعلق یہ نظر آئیگا کہ وہ میرے خیال میں شامل ہو کے اسکی توسیع نہیں کرتے بلکہ اس سے اسطرح منتزع ہوتے ہیں کہ اسکا اصلی جوہر فنا یا ختم نہیں ہوتا شخص مذکور کے متعلق جو کچھ بیان کیا جائیگا اس سے مجھے ایسے نقطہائے نظر حاصل ہونگے جہاں سے کھڑے ہو کے میں اس کا مشاہدہ کرسکوں گا جن خصوصیات سے اس کی توصیف ہوگی، جن خصوصیات سے مجھے معلوم

اشخاص و اشیاء کے ساتھ مقابلہ کے بعد اس کا علم ہوگا وہ حقیقت ایسی علامات ہونگی
جو کم و بیش رموز کی حیثیت سے اسکا اظہار کرینگی اس لئے رموز اور نقطہائے نظر مجھے شخص
مذکور کے باہر رکھیں گے۔ وہ مجھے ایسی چیزیں دینگے جو اس میں اور دوسروں میں مشترک ہونگی
وہ مجھے ایسی چیزیں نہ دینگے جو اسکے ساتھ مخصوص ہونگی لیکن جس شئے کا نام وہ شخص
ہے، جو شئے اس شخص کا قوام حقیقت ہے، وہ نہ باہر سے نظر آسکیگی کیونکہ وہ اپنی تعریف
کے لحاظ سے ایک داخلی شئے ہے اور نہ رموز کے پردہ میں ظاہر ہوسکے گی کیونکہ اور ہر
شئے اسکے متباین ہے۔ توصیف، تاریخ، یا تحلیل سے اضافی تک رسائی ہوتی ہے،
مطلق صرف اپنے آپ کو اس شخص کا عین فرض کرنے ہی سے حاصل ہوسکتا ہے۔
اس اور صرف اس حیثیت سے مطلق ہی کامل کے مرادف ہے، اگر کسی شہر کی تمام
ممکن نقطہائے نظر سے عکسی تصویریں لی جائیں اور یہ تصویریں ایک دوسرے کی غیر معین مدت
تک تکمیل کرتی رہیں، تو جب بھی اس واقعی شہر کی برابری نہ ہوسکے جس میں ہم چلتے پھرتے
ہیں اگر کسی نظم کے تمام ممکن زبانوں میں ترجمے اپنے معانی کے تمام مختلف پہلوؤں کی
یکجائی اور رد و بدل سے ایک دوسرے کی اصلاح کے بعد اصل نظم کا زیادہ سے زیادہ
صحیح نمونہ پیش کرنا چاہیں تو جب بھی وہ اسکے باطنی معنوں کے بیان کرنے میں ہرگز کامیاب
نہ ہوں۔ جب ہم کسی شئے کی ایک مخصوص نقطۂ نظر سے تصویر لیتے ہیں یا اسکی چند مخصوص
رموز کی شکل میں نقل اتارتے ہیں تو ہماری یہ تصویر یا یہ نقل اصل کے مقابلہ میں ناقص ہوتی
ہے۔ لیکن 'مطلق' تصویر نہیں بلکہ خود شئے کا نقل نہیں بلکہ اصل کا نام ہے اسلیئے وہ اپنی
نوعیت ہی کی بنا پر مکمل ہے۔ مطلق اور غیر متناہی کو ایک شئے قرار دینے کی یقیناً یہی
وجہ ہے۔ فرض کیجئے ہومر کے بعض اشعار کا میرے دل پر بہت ہی سادہ اثر پڑتا ہے
اور میں چاہتا ہوں کہ یہ اثر اس شخص کے دل پر بھی پڑے جو یونانی زبان نہیں جانتا،
اس کے لئے مجھے پہلے ان اشعار کا ترجمہ کرنا چاہیئے اسکے بعد ان کا مطلب بیان کرنا چاہیئے
پھر اس مطلب کی تشریح کرنا چاہیئے ممکن ہے اس طرح تشریحات کا انبار لگانے کے
بعد میں اپنے مافی الضمیر کے قریب تک پہنچ جاؤں تاہم بالکل اپنے مافی الضمیر تک کبھی
نہ پہنچ سکوں گا۔ جب آپ اپنے ہاتھ کو اٹھا کے حرکت دیتے ہیں تو آپ اندر سے اس
حرکت کا سادہ ادراک کر لیتے ہیں لیکن میں اس حرکت کو باہر سے دیکھتا ہوں اس لئے

میری نظر میں آپ کا ہاتھ ایک نقطہ سے گزر کے دوسرے نقطہ تک جاتا ہے اور ان نقطوں کے بیچ میں بھی اور بہت سے نقطے ہوتے ہیں اب اگر میں ان نقطوں کو گننے بیٹھوں تو یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہو۔ یوں مطلق کو اندر سے دیکھیے تو وہ ایک سادہ چیز ہے لیکن باہر سے یعنی دوسری چیزوں کے لحاظ سے دیکھیے تو جن رموز کے پردہ میں اسکا اظہار ہوتا ہے ان کے اعتبار سے وہ ایک ایسا طلائی سکہ معلوم ہوتا ہے جسکے بدلہ خواہ ہم کتنی ریزگاری دیدیں لیکن کبھی پوری رقم نہ ادا ہوگی۔ ظاہر ہے کہ جس شیئے کا نا قابل تقسیم ادراک بھی ہو سکے گا اور غیر مختتم شمار بھی وہی شیئے خود لفظ غیر متناہی کی تعریف کی بنیاد پر اس کا مصداق ہوگی۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ مستنبط ہوتا ہے کہ مطلق کا حصول صرف وجدان اور باقی تمام اشیاء کا حصول تحلیل سے ہوتا ہے، وجدان سے اس قسم کی دماغی ہمدردی مراد ہے جس کی بدولت انسان اپنے آپ کو کسی شیئے کے اندر اسلیئے رکھتا ہے تاکہ اس شئے میں جو مخصوص اور اس لئے نا قابل اظہار امر ہے، اس سے توافق پیدا ہو جائے۔ اس کے برعکس تحلیل اس فعل کا نام ہے جس کی بدولت کوئی شیئے ان عناصر کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو پہلے سے معلوم ہوتے ہیں یعنی جو اس شیئے اور دیگر اشیاء میں مشترک ہوتے ہیں اسلیئے کسی شیئے کی تحلیل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کا اس طرح اظہار کیا جاتا ہے جو خود اس کے علاوہ کسی اور شیئے کا فعل ہوتا ہے، یوں ہر تحلیل سے تحلیل شدہ شیئے رموز کی شکل میں منتقل ہوتی یا نشو و نما پاتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کی ان پے در پے نقطہائے نظر سے تصویر لیتے ہیں جن کی بدولت ہمیں وہ تمام ممکن مشابہتیں نظر آتی ہیں جو اس میں اور ان چیزوں میں پائی جاتی ہیں جن کے علم کا ہم کو یقین ہے۔ تحلیل کو جس شیئے کے اردگرد چکر لگانا پڑتا ہے وہ اسکا استیعاب کر لینا چاہتی ہے لیکن اس کی یہ آرزو کبھی پوری نہیں ہوتی۔ تاہم وہ اس کبھی نہ پوری ہونے والی آرزو کی بنا پر اپنے نقطہائے نظر میں بیشمار اضافے اور اپنے رموز میں غیر منقطع تغیر کرتی رہتی ہے تاکہ اس کی ہمیشہ نامکمل رہنے والی تصویر اور سدا کی ناتمام نقل مکمل اور تمام ہو سکے یوں اس کا سلسلہ تا ابد جاری رہتا ہے لیکن وجدان کی یہ حالت نہیں اگر وجدان ممکن ہے تو وہ ایک بسیط فعل ہے۔

اب یہ امر بآسانی نظر آسکتا ہے کہ ایجابی علم کا معمولی کام تحلیل ہے اسی لئے وہ

سب سے زیادہ رموز سے کام لیتا ہے فطری علوم میں جو سب سے زیادہ مادی ہیں یعنی جنھیں زندگی سے واسطہ ہے وہ اپنا دائرہ زندہ اشیاء کی زندگی ان کی محسوس اشکال، ان کے اعضا اور ان کے تشریحی عناصر تک محدود رکھتے ہیں وہ ان اشکال کا باہم مقابلہ کرتے ہیں، مرکب کو بسیط کی شکل میں تبدیل کرتے ہیں، غرض زندگی کی کارگردگی کا ان اشیاء کے رنگ میں مطالعہ کرتے ہیں جن پر محسوس رموز کا اطلاق کیا جاسکتا ہے لیکن اگر حقیقت کی اضافی واقفیت کے بجائے مطلق کے حصول، اسے خارجی نقطۂ نظر سے دیکھنے کے بجائے خود اس کے اندر موجودگی، اس کی تحلیل کے بجائے اس کے وجدان غرض اسکے اظہار، نقل، یا بشکل رموز استحضار کے بجائے بذات خود ادراک کا کوئی ذریعہ ہو سکتا ہے تو وہ مابعد الطبیعیات ہے اس لئے مابعد الطبیعیات ایک ایسے علم کا نام ہے جو رموز سے دست بردار ہونے کا مدعی ہے۔

کم از کم ایک ایسی حقیقت موجود ہے جو ہر شخص کو سادی تحلیل نہیں بلکہ داخلی وجدان کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس کی شخصیت یا ذات ہے جو باعتبار زمان جاری یا مستمر رہتی ہے انسان کو خواہ کسی اور شئے سے عقلی ہمدردی نہ ہو لیکن اپنی ذات یا شخصیت سے ضرور اسطرح کی ہمدردی ہوتی ہے جب میں اپنے نفس پر غور کرنے کیلئے (جس کو میں تھوڑی دیر کیلئے معرا از عمل فرض کر لیتا ہوں) اپنی توجہ باطن کی طرف منعطف کرتا ہوں تو مجھے پہلے یہ نظر آتا ہے کہ جسقدر ادراکات اس مادی دنیا سے آتے ہیں ان کی بالائی سطح پر ایک تہ جم جاتی ہے۔ یہ ادراکات ایک دوسرے سے واضح ممتاز متقارن یا قابل تقارن ہوتے ہیں ان کا بشکل اشیاء اپنی یکجائی کی طرف میلان ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یادداشتیں نظر آتی ہیں جو کم وبیش ان ادراکات سے وابستہ اور ان کا ذریعہ تشریح ہوتی ہیں ان یادداشتوں کو وہ ادراکات گویا میری شخصیت کی تہ سے نکال کے سطح پر لاتے ہیں جو ان کے ہم شکل ہوتے ہیں۔ آخر میں رجحانات و محرک عادات کی جنبش یا عملاً افعال کا ایک جم غفیر نظر آتا ہے جس کا دامن ان ادراکات اور یادداشتوں کے دامن سے کم وبیش مضبوط بندھا ہوتا ہے یہ تمام واضح المحدود عناصر

جس قدر ایک دوسرے سے متمایز ہوتے ہیں اسی قدر وہ مجھے اپنی ذات سے متمایز نظر آتے ہیں وہ اندر سے نکل کے باہر کی طرف پھیلتے ہیں اور سب مل کے ایک ایسے وائرہ کی سطح بناتے ہیں جسکا توسیع اور بالآخر بیرونی دنیا میں شمول کی طرف میلان ہوتا ہے لیکن جب میں دائرہ کے محیط سے ہٹکے مرکز کیطرف چلا آتا ہوں، جب میں اپنی ہستی کی تہ میں اس شئے کی جستجو کرتا ہوں جو سب سے زیادہ، ہر حالت میں، ہمیشہ اور برابر میری ذات کا مصداق ہوسکتی ہے تو مجھے ایک بالکل مختلف شئے نظر آتی ہے۔

ان صاف ترشے ہوئے بلوریں پاروں اور اس منجمد سطح کے نیچے ایک ایسا مسلسل بہاؤ نظر آتا ہے جس کی نظیر میں نے آج تک نہیں دیکھی۔ نفسی حالات کا ایک سلسلہ جاری نظر آتا ہے جس میں سے ہر حالت اپنے مابعد کی خبر دیتی اور اپنے ماقبل پر مشتمل ہوتی ہے میں جب ان کے پاس سے گزرنے کے بعد مڑکے ان کے چلے ہوئے راستہ کو دیکھتا ہوں تو ان کو صرف چند در چند حالات کہہ سکتا ہوں، لیکن ان کے پاس سے گزرتے وقت مجھے ان کی تنظیم اس قدر مستحکم اور ان میں ایک مشترک زندگی اس حدتک جاری وساری نظر آتی ہے کہ میں ان میں سے کسی ایک کے آغاز وانجام کی تعیین نہیں کرسکتا حقیقت یہ ہے ان میں سے کسی کا بھی آغاز و انجام نہیں ہوتا بلکہ ایک کی دوسرے کے اندر توسیع ہوتی ہے۔

اس اندرونی زندگی کو کھلتے ہوئے گولے سے تشبیہ دی جاسکتی ہے کیونکہ دنیا میں کوئی ایسی زندہ ہستی نہیں جو یہ نہ محسوس کرتی ہو کہ جو وہ رتمثیل کرنے کیلئے میرے متعلق کیا گیا تھا وہ بتدریج ختم ہورہا ہے جو زندہ رہتا ہے وہ آخر بوڑھا ہوتا ہے اگر اسے لپٹتے ہوئے گولے سے بھی تشبیہ دی جاسکتی ہے کیونکہ ہمارا ماضی ہمارے ساتھ رہتا ہے اور اس میں حال سے اضافہ ہوتا رہا ہے جو اسے راستہ میں ملتا جاتا ہے شعور کے معنی ہی یادداشت ہیں۔

لیکن درحقیقت یہاں نہ کوئی شئے لپٹتی ہے اور نہ کھلتی ہے کیونکہ ان دونوں تشبیہوں سے ذہن خط اور سطح کی طرف منتقل ہوتا ہے، جنکے اجزا متحد الجنس اور ایک دوسرے پر انطباق کے لائق ہوتے ہیں حالانکہ ذی شعور ہستی کی زندگی میں دو لمحے بھی بالکل یکساں نہیں ہوتے۔ کسی سادہ ترین احساس کو لیجیے اسکو متصل فرض کیجیے اور اس کے

اندر پوری شخصیت کو جذب کر دیجیے اس طرح کے احساس کے ساتھ جو شعور پایا جائیگا وہ بیہم دو لمحوں تک بھی یکساں نہ رہیگا کیوں کہ دوسرے لمحہ میں پہلے لمحہ کے علاوہ وہ یاد داشت بھی شامل ہوگی جو پہلے لمحہ کی میراث ہوگی۔ جو شعور دو لمحوں تک یکساں رہ سکیگا وہ یاد داشت سے معرا ہوگا وہ برابر مر کے پیدا ہوتا رہیگا کیا عدم شعور کی اس کے علاوہ اور کوئی تعبیر ہو سکتی ہے؟

اس لئے بوقلموں طیف سے تشبیہ دینا بہتر ہے جس میں رنگوں کی تدریج غیر محسوس ہوتی ہے اگر جذبات کی کوئی لہر طیف کے پاس سے گزریگی تو اس میں بتدریج طیف کے ہر رنگ کی جھلک آجائیگی اور یوں اس میں تدریجی تغیرات کا ایک ایسا سلسلہ پیدا ہوگا جس کا ہر حلقہ آیندہ حلقہ کا اعلان اور گذشتہ حلقہ کی تلخیص کریگا، پھر بھی طیف کے یکے بعد دیگرے آنے والے رنگوں کی نوعیت ایک دوسرے کے لحاظ سے خارجی ہوتی ہے وہ متقارن اور فی المکان ہوتے ہیں۔ لیکن خالص استمرار میں تقارن، ایک دوسرے سے خارجیت اور امتداد کا تصور "قطعاً" نہیں ہوتا۔

آئیے ایک ایسا لچکیلا جسم فرض کریں جو بہت ہی چھوٹا ہے، بلکہ (بشرط امکان) سمٹ کے ریاضیاتی نقطہ کے برابر رہگیا ہے، اس کے بعد اس جسم کو اسطرح کھنچتا ہوا فرض کریں کہ اس سے ایک خط پیدا ہو جو برابر بڑھتا چلا جائے، اب اپنی توجہ کو اس خط کے بجائے اس فعل پر مرکوز کریں جسکی بدولت یہ خط بن رہا ہے اسکے ساتھ یہ نکتہ یاد رکھیں کہ اگر یہ فعل بلا توقف انجام پائیگا تو اپنے استمرار کے باوجود ناقابل تقسیم ہوگا، اگر درمیان میں توقف ہوگا تو ایک فعل کے بجائے دو فعل ہوں گے لیکن ان دونوں میں سے ہر فعل بجائے خود ناقابل تقسیم ہوگا، قابل تقسیم فعل حرکت نہیں بلکہ وہ ساکن خط ہوگا جو اس فعل حرکت سے پیدا ہوگا۔ آخر میں نفس حرکت، فعل امتداد و توسیع غرض خالص تحرک پر غور کرنیکے لئے اپنے آپ کو مکان سے آزاد کرلیں جو حرکت کی تہ میں مضمر ہوتا ہے۔ غالباً ایکی ذات کے بحالت استمرار نشو و نما کی صحیح تر تشبیہ مل سکے گی۔

مگر یہ تشبیہ بھی ناقص ہے اور سچ یہ ہے کہ تمام تشبیہات ناقص ہونگی کیونکہ استمرار کا ظہور بعض حیثیات سے پیش رو حرکت کی وحدت اور بعض حیثیات سے وسعت پذیر حالات کی کثرت کے مشابہ ہے اس لئے بداہتہً ان دونوں میں سے ایک کو قربان کئے

بغیر کسی استعارہ سے اس کا اظہار ممکن نہیں۔ اگر میں طیف سے تشبیہ دیتا ہوں جس میں جدا جدا رنگ ہوتے ہیں تو میرے پیش نظر ایک ایسی شئے ہوتی ہے جو بنی ہوئی موجود ہے، حالانکہ استمرار برابر بنتا رہتا ہے، اگر میں کسی ایسی لچکیلی چیز سے تشبیہ دینا چاہتا ہوں جو بڑھ رہی ہے یا کسی ایسی کمانی سے تشبیہ دیتا ہوں جو کھل یا پھیل رہی ہے تو میں اس حرکت کے سمجھنے کیلئے جس کی بدولت شعور مختلف مدارج سے گزرتا ہے اس شوخی رنگ کو نظر انداز کر دیتا ہوں جو معرض وجود میں آئے ہوئے استمرار کی خصوصیت ہے، اصل یہ ہے کہ اندرونی زندگی میں یہ تمام باتیں ایک ساتھ پائی جاتی ہیں اس میں تنوع کیفیات بھی ہے تسلسل ترقی بھی اور اتحاد جہت بھی۔ ایسی شئے کی تمثیلات سے تعبیر ممکن نہیں۔

لیکن تصورات یعنی مجرد، عام اور سادہ خیالات کے ذریعہ سے اس کی تعبیر اور بھی کم ممکن ہے، یہ صحیح ہے کہ مجھے اپنی شعوری زندگی کا جو احساس ہوتا ہے، اس کی محاکات کسی تشبیہ سے نہیں ہو سکتی۔ مگر یہاں محاکات کی ضرورت ہی نہیں۔ اگر انسان اس استمرار کا بھی وجدان نہیں کر سکتا جو اس کی ہستی کا مایۂ خمیر ہے تو اسے یہ شئے کسی طرح سے حاصل نہیں ہو سکتی نہ تصورات سے اور نہ تشبیہات سے۔ یہاں فلاسفہ کے پیش نظر صرف اس کوشش کی حوصلہ افزائی ہونا چاہیئے جو اکثر لوگوں میں زندگی کے لئے مفید تر عادات نفس کی وجہ سے پابہ زنجیر رہتی ہے بہر کیف تشبیہ یا تمثیل کا ایک فائدہ ہے کہ اسکی وجہ سے ہم تشخص میں ٹھہرے رہتے ہیں! کوئی تمثیل وجدان استمرار کا قائم مقام نہیں ہو سکتی مگر جب اشیاء کے مختلف سلسلوں سے تمثیلات اخذ کی جاتی ہیں تو وہ اپنے افعال کی یکجہتی کی بدولت شعور کے ٹھیک اس نقطہ کی طرف رہنمائی کر سکتی ہیں جہاں یک گونہ وجدان حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر ہم حتی الامکان غیر مشابہ تمثیلات منتخب کریں تو ہم ان میں سے کسی ایک ہی تمثیل کو وجدان کی جگہ پر قبضہ کر لینے سے باز رکھ سکتے ہیں کیونکہ اگر ایک تمثیل قبضہ کریگی تو دوسری اسکو نکال دیگی۔ اگر ہم نے اس امر کا انتظام کر لیا کہ اختلاف حیثیات کے باوجود تمام تمثیلوں کے لئے ایک ہی قسم کی توجہ کی ضرورت ہو اور نفس پر کسی حد تک ایک ہی درجہ کا بار پڑے تو ہم اپنے نفس کو بتدریج ایک خاص قسم کے واضح میلان کا عادی کر لینگے یعنی وہی میلان جو اپنے آپ کو بے پردہ اور واقعی حالت میں دیکھنے کیلئے نفس کو اختیار کرنا چاہیئے۔ لیکن اس صورت میں کم از کم شعور کو کوشش کے لئے آمادہ ہونا چاہیئے۔ کیونکہ

شعور کو اور کچھ نہ کرنا پڑیگا وہ صرف اس انداز خیال کو اختیار کرلے گا جو مطلوبہ کوشش اور خود بخود وجدان تک پہنچ جانے کیلئے ضروری ہے اس کے برعکس تصورات میں خصوصاً اگر وہ بسیط تصورات ہوئے یہ عیب ہے کہ وہ درحقیقت رموز اشیاء ہیں جو خود اشیاء کی جگہ لے لیتے ہیں اس لئے ہمیں کسی کوشش کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جب غور سے دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر رمز اپنی شئے کے صرف اس جز کو محفوظ رکھتا ہے جو اس شئے اور دیگر اشیاء میں مشترک ہوتا ہے اور اس لئے رمز تمثیل سے زیادہ اس موازنہ کا اظہار کرتا ہے جو اس شئے اور اسکے مشابہ دیگر اشیاء میں پایا جاتا ہے، لیکن چونکہ موازنہ سے تشابہ ظاہر ہوتا ہے، چونکہ تشابہ شئے کا ایک خاصہ ہوتا ہے، چونکہ خاصہ ہر حیثیت سے صاحب خاصہ کا جزء معلوم ہوتا ہے اس لئے اپنے آپ کو بآسانی اس خیال پر آمادہ کرسکتے ہیں کہ تصورات کو دوش بدوش رکھ کے ہم اجزاء سے از سر نو کل بنا سکتے ہیں۔ یوں ہمیں اس امر کا یقین ہو جاتا ہے کہ ہم وحدت، کثرات، تسلسل، متناہی، عدم تناہی، قسمت پذیری وغیرہ کے تصورات کو ایک صف میں کھڑا کرکے استمرار کی صحیح تصویر اپنے ذہن میں کھینچ سکتے ہیں بس یہی دھوکا ہے، یہی خیال خطرناک بھی ہے تجریدی تصورات جس حد تک تحلیل یعنی ایک شئے کے دیگر اشیاء کے لحاظ سے علمی مطالعہ کی خدمت کرسکتے ہیں اسی حد تک وہ وجدان، یعنی اس شئے کے حقیقی اور عدیم النظیر جزء کی مابعد الطبیعی تحقیقات، کی قائم مقامی کے ناقابل ہوتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو جب ان تصورات کو پہلو بہ پہلو رکھا جاتا ہے تو ان سے اس شئے کی مصنوعی ساخت کے علاوہ اور کوئی امر معرض وجود میں نہیں آتا جس کے صرف بعض عام اور ایک گونہ غیر شخصی پہلوؤں کے یہ رموز ہوتے ہیں اس لئے اس امر کا یقین کرنا عبث ہے کہ انکی بدولت ہمیں وہ حقیقت حاصل ہوسکیگی جس کا صرف پرتو ان کے اندر نظر آتا ہے۔ دوسری طرف اس مغالطہ کے علاوہ ایک اور شدید خطرہ درپیش ہوتا ہے، کیونکہ تصورات صرف تعمیم نہیں بلکہ تجرید بھی کرتے ہیں، تصور کسی خاصہ کو لاتعد ولاتحصی اشیاء میں مشترک قرار دیکے اسے ایک رمز بنا سکتا ہے اس لئے وہ ہمیشہ اس خاصہ کا دائرہ وسیع کرکے اسے کم و بیش مسخ کردیتا ہے، وہی خاصہ جب مابعد الطبیعی شئے کے اندر دوبارہ دکھلایا جاتا ہے تو اس خاصہ اور اس شئے میں توارد پیدا ہوجاتا ہے یا کم از کم خاصہ شئے کے قالب میں

ڈھل جاتا ہے اور وہی خاکہ اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن جب اسے مابعد الطبیعی شے سے انتزاع کے بعد تصور کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے تو اس میں غیر محدود نمو ہونے لگتا ہے اور وہ اصل شے کے حدود سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے، کیونکہ اسے اس شے کے علاوہ اور اشیاء کو بھی اپنے تحت میں داخل کرنا پڑتا ہے۔ یوں ہم جسقدر خارجی نقطہائے نظر سے حقیقت کی تحقیق کرتے ہیں یا جسقدر وسیع تر دائروں میں اسے بند کرتے ہیں اسی قدر مختلف نظامات پیدا ہوتے ہیں اس لئے سارے تصورات میں صرف یہی وقت نہیں کہ انکی بدولت شئے کی حقیقی وحدت متعدد رمزی تعبیرات میں منقسم ہو جاتی ہے بلکہ ان کی بدولت فلسفہ بھی ایسے باہم متمایز مسلکوں میں منقسم ہو جاتا ہے جن میں سے ہر ایک بساط بچھا کے بیٹھ جاتا ہے، اپنا مہرے چھانٹ کے الگ رکھ لیتا ہے اور دوسروں کے ساتھ ایسی بازی شروع کر دیتا ہے جو کبھی ختم ہونے کا نام نہیں لیتی۔ مابعد الطبیعیات یا تو صرف خیالات کے اس کھیل کا نام ہے ورنہ اسے، بشرطیکہ وہ نفس کا سنجیدہ مشغلہ ہو، بشرطیکہ وہ دماغی ورزش کے بدلے ایک علم ہو، وجدان تک پہنچنے کیلئے تصورات کی منزل سے نکلنا پڑیگا۔ تصورات اس کے لئے یقیناً ضروری ہیں کیونکہ تمام علوم تصورات سے کام لیتے ہیں اور مابعد الطبیعیات تمام علوم سے دست بردار نہیں ہو سکتا لیکن مابعد الطبیعیات میں مابعد الطبیعیات کی حقیقی شان اسی وقت پیدا ہو گی جب وہ تصورات کی منزل سے گزر جائیگا جب وہ کم از کم اپنے آپ کو سخت اور پہلے سے تیار شدہ تصورات کی بندش سے آزاد کرنے کے لئے معمولی تصورات سے مختلف تصورات یعنی ایسے تصورات قائم کریگا جو متحرک، نرم، تقریباً سیال اور ہمیشہ وجدان کی گریز پا اشکال کے قالب میں ڈھلنے کیلئے آمادہ ہونگے۔ اس پہلو پر میں آئندہ بحث کروں گا۔ بالفعل اسقدر بیان کر دینا کافی ہے کہ ہمارے استمرار کا بلاواسطہ ادراک وجدان سے اور بالواسطہ ایما تمثیلات سے ہو سکتا ہے، لیکن اسے (تصور کے اصلی معنوں کے لحاظ سے) تصوری انحصار کے اندر محصور نہیں کیا جا سکتا۔

آیئے ذرا دیر کیلئے استمرار پر اس حیثیت سے غور کریں کہ اس میں کثرت پائی جاتی ہے۔ اس موقع پر یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ اور کثرتوں کی طرح اس کثرت

کی حدود کا متمائز ہونا تو کجا یہ الٹے ایک دوسرے کی قلمرو میں دست انداز ہوتی ہیں۔
اس کے علاوہ گو ہم یقیناً تخیل کی مدد سے استمرار کو معرض وجود میں آنے کے بعد ایک
منجمد شئے قرار دے سکتے ہیں، اسے متقارن حصوں میں تقسیم کرسکتے ہیں، ان
تمام حصوں کا شمار کرسکتے ہیں، لیکن یہ تمام کارروائی خود استمرار پر نہیں بلکہ اسکی یخ بستہ
یادداشت، یا اس ساکن سراغ راہ پر عمل میں آتی ہے جسے استمرار کا متحرک اپنے
پس ماندہ نشان کی حیثیت سے چھوڑ جاتا ہے، اس لئے ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ اگر
استمرار میں کثرت پائی جاتی ہے تو یہ کثرت ان کثرتوں میں سے کسی کے مشابہ نہیں
جو ہم کو معلوم ہیں، تو کیا ہم یہ کہیں کہ استمرار میں وحدت پائی جاتی ہے؟ متداخل
عناصر کے تسلسل میں جتنی کثرت پائی جاتی یقیناً اتنی ہی وحدت پائی جاتی ہے،
لیکن اس متحرک، متغیر، متلون اور زندہ وحدت میں اور اس مجرد وغیر متحرک اور خالی
وحدت میں شاید ہی کوئی قدر مشترک ہو جس پر خالص وحدت کا تصور دلالت کرتا
ہے۔ تو کیا ہم کو یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہیے کہ استمرار ایک ایسی شئے ہے جو وحدت و
کثرت دونوں کو جامع ہے؟ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ میں خواہ ان دونوں
تصورات سے کتنا ہی کام لوں ان کی کتنی ہی تقسیم کروں، ان سے کتنے ہی مختلف
مجموعے مرتب کروں، ان پر دماغی تحلیل کے نازک ترین اعمال کی کتنی ہی مشق
کروں مگر مجھے کوئی ایسی شئے ہرگز نہیں ملتی جو میرے سادہ وجدان استمرار کے
مشابہ ہو۔ اس کے برعکس جب میں وجدان کی مدد سے خود استمرار کے اندر پہنچ
جاتا ہوں تو مجھے فوراً اس امر کا ادراک ہو جاتا ہے کہ استمرار کے اندر وحدت کثرت
وغیرہ کیسے پہلو بہ پہلو موجود ہوتی ہیں، اس لئے یہ مختلف تصورات درحقیقت مختلف
نقطہائے نظر ہیں جن سے ہم استمرار پر غور کر سکتے ہیں، لیکن ہمیں وہ جداگانہ یا متحد ہو کے
استمرار کے اندر تک نہیں پہنچا سکتے، اس کے باوجود ہم اندر تک پہنچ جاتے ہیں البتہ
وجدان کی کوشش سے پہنچتے ہیں۔ اسی طرح نفس کو اپنے استمرار کی داخلی اور اطلاقی
واقفیت حاصل ہوسکتی ہے، لیکن یہاں اگر مابعد الطبیعیات کو وجدان کی ضرورت
ہوتی ہے تو علم (سائنس) کو تحلیل کی اس سے کم ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ تحلیل و وجدان
کے افعال میں خلط مبحث کا نتیجہ ہے کہ نظامات و مسالک میں بحث چھڑ جاتی ہے اور

تصادم پیدا ہو جاتا ہے۔

درحقیقت تمام علوم کی طرح علم النفس بھی تحلیل سے ابتدا کرتا ہے، جو نفس اسے دیا جاتا ہے اسے لیکے وہ پہلے سادہ وجدان، یعنی احساسات، جذبات، خیالات وغیرہ کی شکل میں تحلیل کرتا ہے اس کے بعد ایسے سلسلۂ عناصر کو نفس کا قائم مقام قرار دیتا ہے جو علم النفس کے واقعات کا مایۂ خمیر ہے، لیکن کیا یہ عناصر اجزا بھی ہیں؟ یہی اصل سوال ہے اسی کے جواب سے پہلو تہی کا یہ نتیجہ ہے کہ انسانی شخصیت کی تعبیر ناقابل حل اصطلاحات میں کی جاتی ہے۔

اس امر میں بحث کی گنجائش نہیں کہ ہر نفسی حالت کا چونکہ کسی نہ کسی شخص سے تعلق ہوتا ہے اس لئے اس میں پوری شخصیت کا پرتو نظر آتا ہے نفسی حالت خواہ کتنی ہی سادی ہو، لیکن عملاً اس کے اندر صاحب حالت کا پورا ماضی وحال موجود ہوتا ہے، اس بنا پر وہ اگر "ایک حالت" قرار پاسکتی تو تجرید وتحلیل ہی کی کوشش سے قرار پاسکتی ہے، لیکن یہ امر بھی ناقابل بحث ہے کہ اگر تجرید وتحلیل نہ ہوگی تو علم النفس کا نشو ونما ممکن نہ ہوگا۔ کسی دماغی حالت کا انتزاع کرکے اسے کم وبیش ایک مستقل ہستی قرار دینے کے لئے عالم نفسیات کیا کرتا ہے؟ وہ پہلے شخصیت کے اس مخصوص رنگ کو نظر انداز کرتا ہے جس کا عام اور معلوم الفاظ میں اظہار نہیں ہوسکتا۔ اسکے بعد وہ اس سادہ شخصیت کے بعض ایسے پہلوؤں کو الگ کرلیتا ہے جو دلچسپ تحقیقات کا موضوع بن سکتے ہیں، مثلاً اگر وہ میلان یا رجحان پر غور کررہا ہے تو میلان کے اس مخصوص رنگ کو نظر انداز کردیگا جس کی وجہ سے یہ میلان میرا یا آپ کا میلان کہلاتا ہے۔ وہ اپنی توجہ اس حرکت پر مرکوز کردیگا جس کی وجہ سے شخصیت کسی شئے کی طرف مائل ہوتی ہے، وہ اس انداز خیال کو الگ کرلیگا، اور شخصیت کا یہی خاص پہلو، اندرونی زندگی کے تحرک کی یہی فوری تصویر، متشخص میلان کا یہی سرسری نقشہ ہے، جسے وہ ایک مستقل واقعہ قرار دیگا، یہ کارروائی ایک حیثیت سے اس کارروائی سے بہت ملتی جلتی ہے جو مصور پیرس سے گزرتے اور مثلاً ایک برج کا خاکہ اتارتے وقت کیا کرتا ہے برج کی اپنی سرزمین، اپنے ماحول، سارے پیرس، وغیرہ وغیرہ سے وابستگی ناقابل تفریق ہے اس لئے مصور کو پہلے اس کا ان تمام اشیاء سے انتزاع

کرنا پڑتا ہے وہ اس کل کے صرف ایک پہلو یعنی اس پہلو کو پیش نظر رکھتا ہے جو برج
کی شکل میں نظر آتا ہے۔ گو برج کی یہ مخصوص شکل ان تبصروں کی یکجائی کا نتیجہ ہے جن
سے برج بنا ہے تاہم مصور ان تبصروں سے کوئی سروکار نہیں رکھتا وہ صرف برج
کے ایک رخے سرسری خاکہ کو پیش نظر رکھتا ہے۔ یوں وہ برج کی حقیقی اور اصلی تنظیم
کا قائم مقام ایک ایسی تصویر کو قرار دیتا ہے جو خارجی اور سرسری ہے۔ اس بنا پر
اس کا خاکہ بحیثیت مجموعی ایک مخصوص نقطۂ نظر سے مشاہدہ اور ایک مخصوص ذریعۂ
تعبیر کے انتخاب کے مطابق ہوتا ہے۔ بعینہٖ یہی اس کارروائی کی حالت ہے جو عالم
نفسیات پوری شخصیت سے کسی ایک حالت کو منتزع کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے۔
یہ منتزع نفسی حالت شاید ہی ایک سرسری خاکہ یا ایک از سر نو مصنوعی تعمیر کے آغاز
کے علاوہ اور کوئی شئے ہوتی ہو، یہ ایسا کل ہے جس پر ایک خاص ابتدائی پہلو سے غور
کیا گیا ہے، جو بالخصوص دلچسپ اور ملحوظ خاطر تھا۔ یہ جز نہیں بلکہ عنصر ہے اس
کا حصول فطری تجزیہ نہیں بلکہ تحلیل سے ہوا ہے۔

غالباً یہ مصور سیاح یادگار کے طور پر ان تمام خاکوں کے نیچے لفظ پیرس لکھ
دیگا، جو اس نے اس شہر میں لئے ہیں چونکہ وہ پیرس کو واقعی دیکھ چکا ہے اس لئے ان
خاکوں کو یکجا کر کے وہ اپنے اصلی وجدان کی مدد سے پورے پیرس کا تصور کر سکیگا
مگر اس کے برعکس عمل ممکن نہیں خواہ صحیح خاکوں کی غیر متناہی تعداد موجود ہو، خواہ
ان کے نیچے لفظ پیرس لکھا ہو، جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ ان خاکوں کو ایک رشتہ میں
منسلک کر دینا چاہیے، لیکن بااین ہمہ جو وجدان پہلے حاصل نہیں ہو چکا ہے اس کا
حاصل کرنا، یا اگر پیرس نہیں دیکھا ہے تو اس کی ہیئت کذائی کا اندازہ کرنا غیر ممکن
ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہم پیش نظر صورت میں حقیقی اجزا نہیں بلکہ مجموعی اثر
کی محض یادداشتوں سے کام لیتے ہیں۔ ایک اور مثال لیجیے جو اس سے زیادہ
دلنشین ہے اور جس میں یادداشتوں نے بالکل رموز کی شکل اختیار کر لی ہے۔ فرض
کیجیے میں ایک نظم سے بالکل ناواقف ہوں اور یہ نظم جن حروف کی شکل میں
قلمبند کی جا سکتی ہے وہ حروف باہم مخلوط کر کے مجھے دے دئے گئے ہیں۔ اگر
یہ حروف نظم کے اجزا ہوتے تو جس طرح بچہ چینی گورکھ دھندے کو لیکے،

نئی نئی شکلیں بناتا ہے، اس طرح میں بھی مختلف ترتیبوں کا تجربہ کرکے اصل نظم کے دوبارہ مرتب کرلینے کی کوشش کرتا۔ لیکن میں بہ پیشِ نظر صورت میں اس طرح کی کوشش کا خیال بھی نہ کرونگا کیونکہ حروف ترکیبی اجزاء نہیں بلکہ جزئی تعبیرات ہیں اور اجزا و تعبیرات دو مختلف چیزیں ہیں اس لیے اگر مجھے نظم معلوم ہوگی تو میں اس کے مسلسل ربط کی مدد سے ہر حرف کو اپنی جگہ پر رکھکے بآسانی ملا لوں گا، لیکن اگر نظم معلوم نہ ہوتی تو حروف کو ملا کے نظم کو معلوم نہ کرسکوں گا۔ اگر مجھے یقین بھی ہوگیا کہ میں واقعی اس طرح کی کوشش کر رہا ہوں اگرچہ حروف کو پہلو بہ پہلو رکھنا بھی شروع کیا تو میں اسوقت بھی کسی قرینِ قیاس مفہوم کو پیشِ نظر رکھ کے حروف کو ترتیب دینا شروع کردوں گا۔ یوں میں ایک وجدان کو لوں گا اور وجدان سے چل نے ان رموز کی طرف آنے کی کوشش کرونگا جن سے اس نظم کی تعبیر از سرِ نو بن سکے گی۔

صرف عناصر مشکل رموز کی مدد سے کسی شئے کی از سرِ نو ساخت کا خیال بجائے خود اس قدر لغو ہے کہ اگر انسان کے پیشِ نظر یہ نکتہ رہیگا کہ وہ زیرِ بحث شئے کے اجزاء نہیں بلکہ اسکے رموز کے اجزاء سے کام لے رہا ہے تو یہ خیال کبھی اس کے ذہن میں بھی نہ آئیگا۔ تاہم یہی ان فلاسفہ کی حالت ہے جو شخصیت کو نفسی حالات کی مدد سے از سرِ نو بنانا چاہتے ہیں، خواہ وہ صرف حالات پر اکتفا کرتے ہوں یا ان حالات کی شیرازہ بندی کے لئے کسی رشتۂ اتحاد کا اضافہ کرتے رہوں تجربیہ اور عقلیہ دونوں کو ایک ہی مغالطہ ہوتا ہے، دونوں جزئی یادداشتوں کو حقیقی اجزاء قرار دے کے وجدان و تحلیل اور مابعد الطبیعیات و حکمت (سائنس) کے نقطہائے نظر میں خلط مبحث کر دیتے ہیں۔

تجربیہ کا یہ قول بالکل بجا ہے کہ نفسیاتی تحلیل سے شخصیت میں نفسی حالات کے علاوہ اور کوئی شئے نظر نہیں آتی۔ واقعہ یہ ہے کہ یہی تحلیل کی تعریف اور یہی اس کا کام ہے عالم نفسیات کو صرف شخصیت کی تحلیل یعنی نفسی حالات کو ملحوظ خاطر رکھنا پڑتا ہے، جس طرح مصوّر اپنے خاکوں کے نیچے لفظ پیرس لکھدیتا ہے اسی طرح عالم نفسیات بھی ان حالات کو حالات یغود (انا) ظاہر کرنے کے لئے ان کے نیچے لفظ الیغود (انا) لکھدیتا ہے عالم نفسیات جس سطح پر رہتا ہے، اور جہاں اسے رہنا چاہئے وہ ایسی سطح ہے جس پر الیغو محض ایک علامت ہے جس سے وہ ابتدائی اور پراگندہ

وجدان یاد آتا ہے جو عالم نفسیات کو موضوع بحث کی حیثیت سے ملتا ہے۔ یہ صرف ایک لفظ ہے اور بڑی غلطی یہ ہے کہ اس سطح پر رکھے اس لفظ کے پس پشت کسی شئے کے ملنے کا یقین کیا جاتا ہے، یہی غلطی ان فلاسفہ سے ہوئی جو ٹین اور اسٹوارٹ مِل کی طرح نفسیات ہی صرف نفسیات دانی کی حیثیت پر قناعت نہ کر سکے۔ یہ لوگ اگرچہ طریقۂ عمل کے لحاظ سے عالم نفسیات بن گئے مگر پیش نظر مقصد کے لحاظ سے عالم مابعد الطبیعیات ہی رہے۔ انھوں نے وجدان حاصل کرنا چاہا مگر اس بوالعجبی کو دیکھئے کہ وجدان کو تحلیل کے ذریعہ سے حاصل کرنا چاہا، جو نفی وجدان کے مرادف ہے۔ انھوں نے ایغو یا انا کی جستجو کی اور اس کے نفسی حالات کے اندر ملنے کے مدعی ہوئے حالانکہ یہ بوقلموں نفسی حالات اس وقت حاصل ہوئے تھے اور اسی وقت حاصل ہو سکتے تھے جب یہ لوگ یا دواشتوں، خاکوں اور سرسری رمزی نقشوں کا ایک سلسلہ مرتب کرنے کے لئے انا کے دائرہ سے بالکل نکل آئے تھے۔ یوں انھوں نے کتنا ہی نفسی حالات کو دوش بدوش رکھا، نقطہائے اتصال کی تعداد میں اضافہ کیا درمیانی وقفوں کا تفحص کیا، لیکن انا ان سے ہمیشہ دامن بچاتا رہا اور بالآخر انھیں انا میں خواب و خیال کے علاوہ اور کوئی شئے نظر نہ آئی۔ لیکن اس طرح ہم الیڈ کے ایک بامعنی نظم ہونے سے بھی اس بنیاد پر انکار کر سکتے ہیں کہ ہمیں تلاش کے باوجود اس کے حروف کے درمیانی وقفوں میں کوئی معنی نہیں ملتے۔

یہ فلسفیانہ تجربیت، تحلیل اور وجدان کے نقطہائے نظر میں خلط مبحث کا نتیجہ ہے اس طرح کی تجربیت اصل کی جستجو نقل یا ترجمہ میں کرتی ہے جہاں قدرۃً اصل موجود نہیں اور چونکہ اسے ترجمہ میں اصل نہیں ملتی اس لئے اصل کے وجود سے انکار کرنے لگتی ہے اسے لامحالہ سلبی نتائج استنباط کرنا پڑتے ہیں، لیکن دقت نظر سے کام لینے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سلبی نتائج کا ماحصل یہ ہے کہ تحلیل وجدان کا نام نہیں جو بالکل بدیہی ہے۔ ایجابی علم اپنا کام ایک ابتدائی اور، کہنا چاہیئے، بہت ہی مبہم وجدان سے شروع کرتا ہے، جس کی بدولت اسے مواد حاصل ہوتا ہے اور اس نقطۂ آغاز سے فوراً تحلیل کیطرف روانہ ہو جاتا ہے جو اپنے اس مواد کے متعلق خارجی نقطۂ نظر سے حاصل

کردہ مشاہدات کو تا ابد پھسلاتی رہتی ہے۔ اسے اس امر کا جلد یقین ہو جاتا ہے کہ وہ ان تمام سرسری نقشوں کو یکجا کرنے کے بعد خود اصل شئے کو از سر نو ترکیب دے سکتی ہے، اس لئے اگر اصل شئے تحلیل کے ہاتھ سے ان کھلونوں کی طرح نکل بھاگتی ہے جو بچے دیوار کے اوپر پڑنے والے سایہ سے بناتے ہیں تو اس میں کون سے تعجب کی بات ہے! لیکن عقلیت بھی اسی دھوکے میں مبتلا ہو جاتی ہے تجربیت کی طرح وہ بھی نقطہائے نظر کے اسی خلط مبحث سے ابتدا کرتی ہے اور آخر کار داخلی زندگی تک نہیں پہنچ سکتی تجربیت کی طرح وہ بھی نفسی حالات کو ایغو کے ایسے منفصل اجزاء قرار دیتی ہے جن کی ایغو شیرازہ بندی کرتا ہے۔ تجربیت کی طرح وہ بھی وحدت ذات کے از سر نو پیدا کرنے کے لئے ان اجزاء کو باہم ملایا چاہتی ہے آخر میں تجربیت ہی کی طرح اسے بھی یہ نظر آتا ہے کہ مسلسل از سر نو کوششوں کے باوجود وحدت ذات کا دامن خیالی صورتوں کے دامن کی طرح میرے ہاتھ سے نکلا چلا جا رہا ہے۔ لیکن تجربیت اس کشمکش سے عاجز آ کے یہ اعلان کر دیتی ہے کہ نفسی حالات کی کثرت کے علاوہ اور کسی شئے کا وجود نہیں اور عقلیت اس وحدت کے اقرار پر ثابت قدم رہتی ہے یہ صحیح ہے کہ جب اسے وحدت ذات کی نفسی حالات کی سطح پر جستجو ہوتی ہے اور تمام کیفیات و تعینات کو انہی حالات کی طرف منسوب کرنا پڑتا ہے (کیونکہ تحلیل کی خود تعریف کے رو سے یہ حالات پیدا ہونا چاہئیں) تو اس کے پاس وحدت ذات کے لئے ایک سلبی شئے یعنی عدم تعین کے علاوہ اور کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ چونکہ نفسی حالات لامحالہ اس تحلیل میں اپنے لئے وہ تمام چیزیں محفوظ کر لیتے ہیں جو مواد کی حیثیت سے کار آمد ہو سکتی تھیں، اس لئے انا کی وحدت ایک ایسی شئے بن جاتی ہے جس کی تہ میں کچھ نہیں ہوتا۔ یہ وحدت بالکل غیر متعین اور بالکل خالی ہوتی ہے۔ انہی منتزع نفسی حالات یعنی اظلال الغو پر جو تجربیت کے نزدیک ذات کے مرادف ہیں، عقلیت شخصیت کی از سر نو ترکیب کے لئے ایک شئے کا اضافہ کرتی ہے جو اس سے بھی زیادہ غیر حقیقی ہے یعنی وہ خلا جس میں ان اظلال کی نقل و حرکت ہوتی رہتی ہے اور جسے محل اظلال کہا جا سکتا ہے، لیکن یہ صورت، جو درحقیقت بے صورت ہے کسی زندہ، سرگرم عمل، اور متشخص ذات کی تخصیص یا زید، عمرو، بکر میں امتیاز کے لئے کیسے کار آمد ہو سکتی ہے؟ کیا یہ امر کچھ بھی باعث تعجب ہو سکتا ہے جو فلاسفہ اس طرح شخصیت کی صورت کا

انتزاع کر لیتے ہیں، انھیں بالآخر یہ "صورت" کسی معین شخصیت کی تخصیص کے لئے ناکافی معلوم ہوتی ہے اور انھیں بتدریج اپنے خالی الیغو کو ایک ایسا بے پیندے کا ظرف قرار دینا پڑتا ہے جس کا زید عمرو بکر سب سے یکساں تعلق ہوتا ہے، اور جس میں ہمارے حسب دلخواہ تمام انسان، خدا بلکہ عام موجودات بھی سما سکتے ہیں؟ مجھے اس موقع پر تجربیت اور عقلیت میں صرف ایک فرق نظر آتا ہے تجربیت چونکہ اتحاد الیغو کی تلاش ان وقفوں میں کرتی ہے جو گویا نفسی حالات کے مابین پائے جاتے ہیں اس لئے اسے ان وقفوں کی خانہ پری دوسرے نفسی حالات سے کرنا پڑتی ہے جس کا سلسلہ غیر معین حد تک چلا جاتا ہے اور یوں جس قدر تحلیل بڑھتی جاتی ہے اسی قدر الیغو، ایک برابر گھٹتے رہنے والے وقفہ کی شکل میں صفر بنتا جاتا ہے۔ اس کے بالمقابل عقلیت چونکہ الیغو کو نفسی حالات کا محل قرار دیتی ہے اس لئے اسے ایک ایسے خلاء سے سابقہ پڑتا ہے، جسکی ایک جگہ حد بندی کرنے اور دوسری جگہ نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی، جس کا قدم ان بہم حدود سے نکلتا چلا جاتا ہے جو ہم اس کے لئے معین کرتے ہیں، جس کا دائرہ برابر وسیع ہوتا چلا جاتا ہے، جس کا صفر نہیں بلکہ غیر متناہی پر اختتام کی طرف رجحان ہوتا ہے۔

کتنے ہی نام نہاد تجربیت اور بعض جرمن قائلین وحدت الوجود کی ازحد ماورائی خیال آرائیوں میں جتنی مسافت عام طور پر فرض کی جاتی ہے اس سے کہیں کم ہے۔ ان دونوں کا طریقۂ عمل یکساں ہے۔ یہ دونوں عناصر ترجمہ پر اجزاء اصل کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔ حالانکہ تجربیت کی صحیح مصداق وہ شئے ہوگی جو تا بہ امکان خود اصل تک پہنچنے کی کوشش کریگی، جو اس کی زندگی کی تہ میں جستجو کریگی، جو گویا ذہنی بناضی کی مدد سے اس کی روح کی حرکت بھی محسوس کریگی۔ ایسی حقیقی تجربیت کا نام حقیقی مابعد الطبیعیات ہے۔ بیشک یہ کام ازحد دشوار ہے کیونکہ جن تصورات سے ہمارا خیال روزمرہ کام لیتا ہے ان میں سے ایک بھی یہاں کارآمد نہ ہوگا۔ الیغو کو وحدت، کثرت یا دونوں کا مجموعہ قرار دینے سے زیادہ آسان کوئی بات نہیں۔ وحدت و کثرت ایسے اختصارات ہیں جنھیں زیر بحث شئے کے نمونہ پر بنانے کی ضرورت نہیں وہ ہمیں بنے بنائے مل جاتے ہیں ہمیں صرف ان کو

ایک انبار میں سے چن لینے کی ضرورت ہوتی ہے، یہ اس طرح کے کپڑے ہیں جنہیں دوکاندار
عام ناپ کے بنواکر اپنے یہاں رکھ لیتے ہیں۔ یہ زید، عمرو، بکر سب کے آسکتے ہیں
کیونکہ یہ کسی خاص شخص کی ناپ کے نہیں ہوتے، لیکن جو تجربیت اہم بامعنی ہوگی، جو
ہر شئے کی الگ ناپ لینا چاہے گی اسے ہر زیر بحث شئے کے لئے جداگانہ کوشش کرنا
پڑے گی وہ ہر شئے کے لئے ایسا تصور قائم کرے گی جو صرف اس شئے کے لئے موزوں
ہوگا اور جسے متعقل یا تصور کہنا اس لئے بمشکل مناسب ہوگا کہ وہ صرف اس شئے کے لئے
موزوں ہوگا۔ وہ کثرت و وحدت کے سے رائج الوقت خیالات کو ترکیب دینے
کے بجائے ایک ایسے سادہ و یگانہ استحضار سے ابتدا کرے گی جو ایک دفعہ معرض
وجود میں آنے کے بعد ہمیں یہ امر بآسانی سمجھا سکے گا کہ وحدت و کثرت کی سی
وسیع تر چیزیں کیسے اس کے اندر آسکتی ہیں۔ غرض اس تعریف کے رو سے فلسفہ
خاص خیالات کے انتخاب یا کسی مسلک کے اتباع نہیں بلکہ اس یگانہ وجدان کی
جستجو کا نام ہے، جہاں سے اتر کے ہم اس لئے یکساں آسانی کے ساتھ مختلف خیالات
تک جاسکتے ہیں کہ مسالک و مذاہب کی تقسیم سے بالاتر ہو جاتے ہیں۔

اس امر سے انکار نہیں ہوسکتا کہ شخصیت میں وحدت پائی جاتی ہے،
مگر اس طرح کے اقرار سے اس وحدت کی غیر معمولی نوعیت کے متعلق کوئی بات
نہیں معلوم ہوتی، جو شخصیت میں پائی جاتی ہے۔ مجھے اس خیال سے بھی اتفاق
ہے کہ شخصیت میں کثرت پائی جاتی ہے، مگر یہ امر خوب ذہن نشین کرلینا چاہیئے
کہ اس کثرت میں اور دوسری کثرتوں میں کوئی امر مشترک نہیں فلسفہ کیلئے جو شئے
واقعی اہم ہے وہ اس امر کا صحیح اندازہ ہے کہ ذات کی کثرت آمیز وحدت کا حقیقی
مصداق کونسی وحدت، کونسی کثرت، کونسی مجرد وحدت و کثرت سے بالاتر حقیقت ہے؛
لیکن فلسفہ اس نکتہ سے اسی وقت واقف ہوسکیگا جب وہ ذات کا خود ذات
کی وساطت سے سادہ وجدان حاصل کرلے گا، اس کے بعد البتہ وہ اس بلند منزل سے
اتر کے نیچے آنے کے لئے جو رخ تجویز کریگا اس کی بنا پر وہ کثرت وحدت، یا ان
تصورات میں کسی تصور تک پہنچ سکے گا جن کی بدولت وہ ذات کی متحرک زندگی
کی تحدید کرتا ہے لیکن ان دونوں کی آمیزش سے کوئی ایسی شئے حاصل نہ ہوسکیگی جو

مستمر ذات کے مشابہ ہوگی۔
جب ہمیں کوئی ایسی ٹھوس چیز دکھائی جاتی ہے جسکی شکل مخروطی ہوتی ہے
تو یہ آسانی سے ہماری سمجھ میں آجاتا ہے کہ اس کا اوپر کا حصہ کیسے سمٹنا شروع ہوتا
ہے یہاں تک کہ آخر میں ریاضیات کا ایک نقطہ بن جاتا ہے، یا اسکا نیچے کا
حصہ کیسے جڑ کی طرف ایک ایسے دائرہ کی شکل میں پھیلنا شروع ہوتا ہے جسکی
وسعت غیر معین ہوتی ہے لیکن نقطہ یا دائرہ یا ان دونوں کے سطح پر تقارن سے
مخروطی شکل کا سر مو اندازہ نہیں ہوسکتا۔ یہی اصول نفسی زندگی کی وحدت و کثرت
یا صفر و غیر متناہی پر منطبق ہوتا ہے، جن کی طرف تجربیت اور عقلیت شخصیت
کولے چلتی ہیں
جیسا ہم کسی اور جگہ ثابت کرینگے تصورات دو دو مل کر جوڑے کی
طرح ایک ساتھ رہتے ہیں اور ان میں سے ہر جوڑا دو متقابل پہلوؤں پر دلالت
کرتا ہے۔ شاید ہی کوئی ایسی متشخص حقیقت ہو جسے دو بالمقابل نقطہائے نظر
سے نہ دیکھا اور اس بنا پر دو متقابل تصورات کے تحت میں نہ داخل کیا جاسکتا ہو
اسی لئے دعویٰ اور جواب دعویٰ پیدا ہوتا ہے، جس کی منطقی تطبیق میں اس لئے
ناکامی ہوتی ہے کہ خارجی نقطۂ نظر سے جو تصورات و شاہدات حاصل ہوتے ہیں
ان کی مدد سے کسی شئے کا بنانا ہی غیر ممکن ہے، لیکن جب وجدان کی مدد سے کوئی
شئے قابو میں آجاتی ہے تو اس منزل سے چل کے ہم دعویٰ اور جواب دعویٰ دونوں
تک پہنچ سکتے ہیں اور یوں ہماری سمجھ میں یہ بات آجاتی ہے کہ حقیقت کے ایک
ہی سر چشمہ سے دعویٰ اور جواب دعویٰ یا ضدین دونوں کیسے پیدا ہوتے ہیں،
دونوں میں کیوں اختلاف ہے اور دونوں کا یہ اختلاف کیسے رفع ہوسکتا ہے۔
یہ صحیح ہے کہ اس مقصد کے حاصل کرنے کے لئے ایک ایسی روش کے
اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی جو ذہن کی معمولی روش کے بالکل برعکس ہوگی
جب ہم معمولاً سوچتے ہیں تو اشیاء سے تصورات نہیں بلکہ تصورات سے اشیاء
کی طرف آتے ہیں اگر سوچنے کا وہی مفہوم لیا جائے جو عام طور پر مراد ہوتا ہے
تو سوچنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان بنے بنائے تصورات لیتا ہے، انھیں تقسیم کرتا ہے،

انھیں ملا تا ہے اور یوں ایک ایسی شئے تیار کر لیتا ہے جو عملاً حقیقت کے مرادف ہوتی ہے
لیکن یہ بات یاد رکھنا چاہیئے کہ ذہن کا معمولی کام بے لوثی سے بمراحل دور ہوتا ہے
ہم عموماً علم کو علم کے لئے نہیں بلکہ کسی بات کی تائید، کسی شئے سے استفادہ وہ غرض
کسی نہ کسی دلچسپی کی تشفی کے لئے حاصل کرتے ہیں، ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں
جس شئے کا علم مطلوب ہے اس کی کس حد تک یہ یا وہ نوعیت ہے، اس کا
کس معلوم قسم سے تعلق ہے، اس کی وجہ سے کس فعل، کس طرز عمل، کس رویہ کا ایما ہوتا ہے،
یہ مختلف افعال یا رویے وہ تصوری جہات ہیں جن کی پہلے سے ہمیشہ کے لئے
تعیین ہو چکی ہے، اب صرف ان کا اختیار کرنا باقی رہتا ہے۔ ان ہی کے اختیار
کرنے کا نام اشیاء کے متعلق تصورات کا استعمال ہے، تصور کے شئے پر منطبق
کرنے کے یہ معنی ہیں کہ ہم دوسرے لفظوں میں یہ پوچھتے کہ فلاں شئے ہمارے
کس کام آسکتی، یا ہم اس سے کیا کام لے سکتے ہیں۔ جب ہم ایک شئے کو
کسی تصور کے تحت میں داخل کر دیتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ ہم نے
اس فعل یا رویہ کی صحیح الفاظ میں تعیین کر دی، جس کا اس شئے سے ایما ہوتا ہے
اس لئے جس چیز پر علم کا صحیح اطلاق ہو سکتا ہے اس کا رخ کسی نہ کسی خاص
جہت کی طرف ہوتا ہے یا وہ کسی نہ کسی خاص نقطۂ نظر سے حاصل کی جاتی
ہے، اس میں شک نہیں کہ ہماری دلچسپی اکثر پیچیدہ ہوتی ہے، اسی لیے ایک ہی
شئے کے متعلق ہمارا علم بیک مختلف جہات کی طرف متوجہ اور مختلف نقطہائے
نظر سے حاصل ہو سکتا ہے، اسی کو معمولی معنوں کے لحاظ سے پیش نظر شئے کا
وسیع اور بالاستیعاب علم کہتے ہیں، اس طرح پیش نظر شئے صرف ایک تصور
نہیں بلکہ ان متعدد تصورات کے تحت میں داخل ہو جاتی ہے، جس میں اس کی
شرکت فرض کیجاتی ہے، وہ بیک وقت اتنے تصورات میں کیسے شرکت کر لیتی ہے؟
یہ سوال ایسا ہے جس سے یہاں ہمیں سروکار نہیں اس لئے روزانہ زندگی میں
تصورات کے تقارن اور تقسیم سے کام لینا بالکل جائز اور مطابق فطرت ہے،
اس سے کوئی فلسفیانہ اشکال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ہم زبان خموشی سے یہ منظور
کر لیتے ہیں کہ فلسفہ آرائی سے احتراز کیا جائیگا، لیکن فلسفہ میں بھی اس طریقہ

یہاں بھی تصورات سے اشیاء کی طرف چلنا، کسی شئے کا بے غرضانہ علم سے کام لینا (جس سے ہم کماحقہ واقف ہونا چاہتے ہیں) ایک ایسے طریقہ کا حاصل کرنے کے لئے استعمال کرنا جس کا سرچشمہ الحسے شدہ دلچسپی ہے، جو اپنی تعریف کے لحاظ سے بیرونی نقطۂ نظر پر مبنی ہے خود اپنے منتخب کئے ہوئے مقصد کی مخالفت کرنا فلسفہ کو مختلف مسالک کی ابدی نوک جھونک قرار دینا، اور نفسی شئے و طریقہ عمل کے اندر تناقض پیدا کرنا ہے۔ یا تو فلسفہ کا وجود ہی ممکن نہیں اور اشیاء کا جس قدر علم حاصل ہوتا ہے اس کا مقصود محض عملی استفادہ ہوتا ہے، ورنہ پھر فلسفہ وجدان کی مدد سے خود شئے کے اندر پہنچ جانے کا نام ہے۔

لیکن وجدان کی ماہیت سمجھنے کے لئے، وجدان کی انتہا اور تحلیل کی ابتدا صحیح طور پر متعین کرنے کے لئے سیلان استمرار کی وہ بحث پھر چھیڑنا پڑے گی جو پہلے گزر چکی ہے۔

تم کو معلوم ہوگا کہ تحلیل جن تصورات یا سرسری نقشجات کی طرف رہنمائی کرتی ہے ان کی اصلی خصوصیت یہ ہے کہ جب تک ہم ان پر غور کرتے رہتے ہیں اس وقت تک وہ ساکن رہتے ہیں۔ میں داخلی زندگی کے مجموعہ سے اس شئے کو الگ کرتا ہوں جسے میں سادہ احساس کہتا ہوں، جس وقت تک میں اس سادہ احساس کا مطالعہ کرتا رہتا ہوں اس وقت تک میں یہ فرض کرتا رہتا ہوں کہ یہ احساس علی حالہ قائم ہے، اگر مجھے کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو میں یہ کہتا ہوں یہ احساس ایک نہ تھا بلکہ اس میں کئی پے در پے احساسات شامل تھے اور میں ان میں سے ہر ایک احساس کی طرف اسی عدم تغیر کو منسوب کرتا ہوں جسے میں نے پہلے مجموعۂ احساسات کی طرف منسوب کیا تھا۔ بہر کیف میں دور تک تحلیل کا سلسلہ جاری رکھنے کے بعد کسی نہ کسی ایسے عنصر تک پہنچ جاتا ہوں جسے میں غیر متغیر تسلیم کر لیتا ہوں یہی نہیں وہ مستحکم بنیاد دلتی ہے جس کی علم کے نشو و نما کے لئے ضرورت ہے۔

لیکن میں اس اعتراض سے نہیں بچ سکتا کہ دنیا میں کوئی ایسا احساس نہیں جو برابر نہ بدلتا رہتا ہو کیونکہ یاد کے بغیر شعور یا موجودہ احساس پر گزشتہ لمحوں کی یاد

کا اضافہ کئے بغیر کسی حالت کا تسلسل یا بقا ممکن نہیں ہوتا۔ یہی شے استمرار کا مایۂ خمیر ہے داخلی استمرار اس یادداشت کی مسلسل زندگی کا نام ہے جو ماضی کو وسعت دے کے حال میں شامل کرتی رہتی ہے، یہ ماضی اس حال کے اندر یا تو ایک ایسی تمثال کی واضح شکل میں نظر آتا ہے جو برابر بڑھتی جاتی ہے یا حال کے مسلسل تغیر کیفیت کی بدولت ایک ایسے گراں سے گراں تر بوجھ کے پردہ میں نمودار ہوتا رہتا ہے جو سن رسیدگی کے ساتھ ساتھ ہمارے پیچھے کھنچتا چلا آتا ہے۔ اگر اس طرح ماضی حال میں نہ باقی رہے، تو تسلسل نہ ہوگا بلکہ مفاجات ہوگی۔

اگر اس طرح صرف تحلیل کی وجہ سے مجھ پر نفسی کیفیت کو استمرار سے الگ کر لینے کا الزام قائم کیا گیا، تو میں غالباً یہ جواب دونگا کہ "میری تحلیل سے جو ابتدائی نفسی حالات پیدا ہوتے ہیں ان میں سے ہر ایک بجائے خود ایک ایسی حالت ہے جس میں زمانہ پایا جاتا ہے۔ میری تحلیل داخلی زندگی کو ایسے حالات میں تبدیل نہیں کرتی جن میں سے ہر ایک اپنی ذات کے ہم جنس ہوتی ہے، چونکہ اس کی ہمجنسی کا سلسلہ دقیقوں یا ثانیوں کی ایک معین تعداد تک جاری رہتا ہے اس لئے ابتدائی نفسی حالات میں گو تغیر نہیں ہوتا لیکن استمرار ہوتا ہے"۔

مگر اس جواب میں یہ پہلو میری نظر سے اوجھل ہو جائیگا کہ دقیقوں اور ثانیوں کی جس معین تعداد کو میں ابتدائی نفسی حالات کی طرف منسوب کر رہا ہوں وہ صرف ایک ایسی علامت ہے جس سے مجھے یہ یاد آجاتا ہے کہ جن نفسی حالات کو ہم جنس فرض کیا جا رہا ہے، ان میں بھی تغیر و استمرار ہوتا ہے، نفسی حالت کو جب بجائے خود دیکھا جاتا ہے تو اس میں دائمی تکون نظر آتا ہے میں اس تکون سے کیفیت کا ایک ایسا اوسط نکال لیتا ہوں جسے میں ناقابل تغیر فرض کر لیتا ہوں اور یوں ایک ایسی حالت پیدا کر لیتا ہوں جو دیرپا اور جا کہ نما ہوتی ہے دوسری طرف میں اس سے عام تکون یعنی ایسے تکون کو نکالتا ہوں جو کسی شئے کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا اور اسی کا نام زمانہ رکھتا ہوں، اگر میں غور سے دیکھوں تو مجھے یہ نظر آتا ہے کہ یہ مجرد زمانہ اسی قدر غیر متحرک ہے۔ جس قدر وہ حالت جس کا میں اسکو محل قرار دیتا ہوں اس کا جریان صرف کیفیت کے مسلسل تغیر سے ہو سکتا ہے اور اگر یہ کیفیت سے معرا

اور صرف تغیر کی جولانگاہ ہو تو یہ ایک غیر متحرک واسطہ ہو جاتا ہے مجھے یہ بھی نظر آتا ہے کہ اس ہم جنس زمانہ کی ساخت کا صرف یہ مقصد ہے کہ مختلف متشخص سیلانات کا آسانی سے مقابلہ ہم وقتوں کا شمار اور ایک سیلان استمرار کی دوسرے سیلان استمرار کے لحاظ سے پیمائش ہو سکے۔ آخر میں یہ بھی میری سمجھ میں آتا ہے کہ جب میں ابتدائی نفسی حالات کے استحضار پر دقیقوں اور ثانیوں کی متعین تعداد کا نشان لگاتا ہوں تو میں دوسروں کو اور خود اپنی ذات کو صرف یہ بات یاد دلاتا ہوں کہ ان حالات کا اس انا سے انتزاع کیا گیا ہے جس میں استمرار پایا جاتا ہے اور صرف اس جگہ کی تعیین کرتا ہوں جہاں حرکت کے لحاظ سے انا کو رکھنا چاہیئے تاکہ انا ایک مجرد اور خاکہ نما شیئے باقی نہ رہے بلکہ متشخص نفسی حالت کے لحاظ سے اسکی وہ حالت ہو جائے جو پہلے تھی مگر یہ تمام امور میں نظر انداز کرتا ہوں کیونکہ انہیں تحلیل سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ تحلیل ہمیشہ غیر متحرک پر عمل کرتی ہے اور وجدان خود تحرک یا اس کے مرادف استمرار کے اندر پہنچ جاتا ہے۔ یہی وہ نمایاں حد فاصل ہے جو تحلیل اور وجدان میں پائی جاتی ہے۔ حقیقی مجرب اور متشخص کی پہچان اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ وہ خود متغیر ہوتا ہے، عنصر کی پہچان اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ وہ تغیر پذیری کے وصف سے یکسر مبرا ہوتا ہے۔ عنصر کی یہ حالت اس لئے ہوتی ہے کہ وہ اپنی تعریف کی بنا پر سرسری نقشہ، سادہ ساخت کی ازسرنو ترکیب اکثر محض علامت غرض ایک متحرک حقیقت کا ساکن منظر ہوتا ہے۔ مگر ہماری غلطی اس یقین کے اندر مضمر ہے کہ ہم ان سرسری نقشوں کی مدد سے حقیقت کو ازسرنو بنا سکتے ہیں پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور یہاں پھر بیان کیا جا سکتا ہے کہ ہم وجدان سے تحلیل تک پہنچ سکتے ہیں، لیکن تحلیل سے وجدان تک نہیں پہنچ سکتے۔ ہم تغیر پذیری سے جتنے چاہیں تغیرات، کیفیات اور تعدیلات پیدا کر سکتے ہیں کیونکہ وجدان کو جو تحرک ملتا ہے اس کے یہ تحلیل کی وساطت سے حاصل ہونے والے ساکن مناظر ہیں، لیکن اگر ان چیزوں کو پہلو بہ پہلو رکھا جائے تو ان سے کوئی ایسی شیئے نہ پیدا ہوگی جو تغیر پذیری کے مشابہ ہو کیونکہ یہ تغیر پذیری کے اجزاء نہیں بلکہ عناصر ہیں اور عناصر و اجزاء میں بڑا فرق ہے۔

مثلاً اس تغیر پذیری کو لیجئے جو ہم جنسی سے قریب ترین ہے، یعنی حرکت مکانی کی تغیر پذیری۔ ہم اس پوری حرکت کے ساتھ ساتھ ممکن وقفوں کا تخیل کر سکتے ہیں ان ہی وقفوں کو ہم متحرک جسم کے مقامات یا اس کے گزرنے کے نقاط کہتے ہیں، لیکن ان مقامات سے خواہ ان کی تعداد غیر متناہی ہو ہم حرکت کسی طرح نہیں بنا سکتے وہ حرکت کے اجزا نہیں بلکہ اس کی فوری تصویریں ہیں۔ وہ گویا حرکت کی فرضی منازل ہیں۔ متحرک جسم کبھی ان کے اندر نہیں رہتا۔ ہم زائد سے زائد یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ان مقامات سے مرور ہوتا ہے لیکن مرور کو جو حرکت کے مرادف ہے وقفہ سے کوئی واسطہ نہیں، جو عدم حرکت کے مرادف ہے، حرکت کو عدم حرکت کے اوپر نہیں رکھا جا سکتا ورنہ اس کا نتیجہ توارد و تطابق ہو گا جو تناقض ہے، نقاط مرور نہ تو حرکت کے اندر اجزا کی حیثیت سے موجود ہوتے ہیں اور نہ اس کے نیچے ایسے مقامات کی حیثیت سے، جن کا حرکت استیعاب کرتی ہے، انھیں ہم حرکت کے سلسلہ میں اس نقطۂ نظر سے فرض کر لیتے ہیں کہ متحرک جسم کو اپنے مفروضہ کی بنا پر تو نہ ٹھہرنا چاہیئے، لیکن اگر وہ ٹھہرتا تو ان ہی مقامات میں ٹھہرتا، اس لئے صحیح معنوں میں یہ مقامات نہیں بلکہ فرضیات یعنی نفس کی حیثیات یا نقطہائے نظر ہیں۔ لیکن کیا نقطہائے نظر سے بھی اشیا بن سکتی ہیں؟

باایں ہمہ جب کبھی ہم زمانہ کے متعلق، جسکی تمام مقامی حرکت کرتی ہے، یا خود حرکت کے متعلق استدلال کرنے لگتے ہیں تو یہی وطیرہ اختیار کرتے ہیں چونکہ ایک مغالطہ ہمارے دل میں جاگزیں ہو چکا ہے اور ہم تحلیل کو وجدان کے مرادف خیال کرنے سے باز نہیں آ سکتے اس لئے حرکت کی پوری وسعت کے ساتھ ساتھ ایسے ممکن وقفوں یا نقطوں کی تمیز شروع کر دیتے ہیں جنھیں خواہ وہ پسند کریں یا نہ کریں، ہم حرکت کے اجزا قرار دیتے ہیں، جب ہمیں اس طرح حرکت کی ازسرنو ساخت میں ناکامی سے دوچار ہونا پڑتا ہے، تو ہم ان نقطوں کے درمیان میں اور نقطوں کو داخل کرتے ہیں اور اپنے دل میں یقین کر لیتے ہیں کہ ہم اس طرح حرکت کے اصلی تحرک کے قریب تک ضرور پہنچ جائیں گے، لیکن یہ تحرک اب بھی ہمارے قابو میں نہیں آتا اس لئے ہم نقطوں کی محدود و متناہی تعداد کے بجائے ایک ایسی تعداد

سے کام لیتے ہیں جس میں غیر محدود اضافہ ہو سکتا ہے اور یوں متحرک جسم کی حقیقی اور
غیر منقسم حرکت کی خیال کی ایک ایسی حرکت کے ذریعہ سے نقل اتارنے کی لاحاصل
کوشش کرتے ہیں جو نقطوں میں غیر محدود اضافہ کرتی چلی جاتی ہے، آخر میں ہم یہ
کہنے لگتے ہیں کہ حرکت کا مایۂ خمیر نقطے ہیں لیکن نقطوں کے علاوہ اس میں وہ مبہم
شئے بھی شامل ہے جسے مرور کہتے ہیں۔ گویا یہ ابہام اس واقعہ کا نتیجہ نہیں کہ ہم
نے عدم تحرک کو تحرک سے واضح اور سکون کو حرکت سے مقدم فرض کیا ہے،
گویا یہ پراسراری اس کوشش کا ثمرہ نہیں کہ ہم اضافہ کی بدولت وقفہ سے چل کے حرکت
تک پہنچنا چاہتے ہیں جو ناممکن ہے، جو محض تقلیل کی بدولت حرکت سے چل کے
بطوءِ حرکت اور بطوءِ حرکت سے چل کے عدم تحرک تک پہنچ جانا بآسانی ممکن ہے! حرکت ہی وہ
شئے ہے جسے سب سے واضح اور سب سے بسیط قرار دینے کی عادت ڈالنا چاہیے کیونکہ
عدم تحرک صرف بطوءِ حرکت کی آخری حد کا نام ہے، جس تک رسائی عالم خیال
میں تو ہوتی ہے مگر عالم واقعات میں نہیں ہوتی۔ ہم نے اب تک جو کچھ کیا وہ
یہ ہے کہ نظم کے مفہوم کو ان حروف کی صورتوں میں تلاش کرتے ہیں جن سے وہ نظم
مرکب ہوتی ہے، ہم کو یقین ہوتا ہے کہ حروف کی روزافزوں تعداد پر غور کر کے
ہم اس گریزپا مفہوم کو اپنے قابو میں لا سکتے ہیں، لیکن جب ہر حرف کے اندر
مفہوم کا جزء نہیں ملتا تو ہجوم یاس کی حالت میں ہم یہ فرض کرنے لگتے ہیں کہ
اس پراسرار مفہوم کا دیرینہ مطلوب وہ متصل حرفوں کے درمیان میں رہا کرتا ہے!
لیکن ایک دفعہ پھر یہ نکتہ بیان کر دینا چاہیے کہ حروف اجزائے نظم نہیں بلکہ
رموز نظم کے عناصر ہیں، اسی طرح متحرک جسم کے مقامات، حرکت کے اجزا نہیں
بلکہ مکان کے وہ حصے ہیں جو حرکت کے اندر مضمر فرض کر لئے گئے ہیں یہ خالی اور
غیر متحرک مکان جس کا تصور تو ہوتا ہے لیکن ادراک نہیں ہوتا صرف ایک علامت یا
رمز ہے۔ رموز کے اضافہ سے حقیقت کی تعمیر کیسے ہو سکتی ہے؟ لیکن بہ پیش نظر صورت
میں رموز ہمارے خیال کی راسخ عادات کے بہت ہی موافق ہوتے ہیں۔
ہم علی العموم عدم تحرک کے اندر رہتے ہیں جس سے ہمیں عملی مقاصد میں امداد ملتی
ہے اور عدم تحرک سے ازسرنو حرکت بناتے ہیں۔ یوں ہمیں ایک ایسی شئے ملتی

ہے جو حقیقی حرکت کی بہت ہی بھدّی نقل ہوتی ہے، لیکن یہ نقل زندگی میں خود اصل سے کہیں زیادہ کارآمد ہوتی ہے۔ ادھر ہمارے نفس کی یہ حالت ہے کہ جو خیال سب سے زیادہ کارآمد ہوتا ہے اسی کو وہ سب سے زیادہ واضح قرار دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ عدم تحرک یا سکون اُسے مقدم اور واضح تر معلوم ہوتا ہے۔

جو مشکلات نہایت ہی قدیم زمانہ سے مسئلۂ حرکت کی بدولت پیدا ہوتی چلی آئی ہیں یوں ہی پیدا ہوئی ہیں۔ وہ اس واقعہ کا نتیجہ ہیں کہ ہمیں مکان سے چلکے حرکت تک، کسی چیز کی گزرگاہ سے چلکے اس کی رفتار تک، غیر متحرک مقامات سے چلکے متحرک تک آنے پر اصرار ہوتا ہے، لیکن جو شئے مقدم ہے وہ عدم تحرک نہیں بلکہ حرکت ہے اور "مقامات" و "حرکت" میں جزو کل کا تعلق نہیں بلکہ اس قسم کا تعلق ہے جو ممکن نقطہائے نظر کے اختلاف اور اشیاء کی حقیقی ناقابلیت تقسیم میں پایا جاتا ہے۔

یہی مغالطہ اور بہت سے مسائل کا سرچشمہ ہے، جو تعلق متحرک جسم کی حرکت اور ساکن مقامات میں ہے وہی مختلف کیفیات کے تصورات اور اشیاء کے کیفی تغیر میں ہے، اس لئے ہم جن تصورات کی شکل میں کسی تغیر کی تحلیل کرتے ہیں وہ دراصل حقیقی شئے کی ناپائیداری کے دیرپا منظر ہوتے ہیں۔ "سوچنے" کے جو واقعی معنی ہیں ان کے لحاظ سے سوچنا کسی متحرک شئے کو اسی طرح کے غیر متحرک نقطہائے نظر سے دیکھنے کا نام ہے، مختصر یہ کہ ہم اشیائے کے استعمال کے لحاظ سے وقتاً فوقتاً ان کی حیثیت دریافت کرتے رہتے ہیں۔ جب تک ہمیں حقیقت کی عملی واقفیت سے سروکار ہے اسوقت تک اس طریقہ سے زیادہ اور کوئی طریقہ درست نہیں ہوسکتا۔ جس حد تک واقفیت کا عملی امور سے تعلق ہے اس حد تک واقفیت کا یہ کام ہے کہ وہ اشیاء کے ہمارے ساتھ اور ہمارے اشیاء کے ساتھ بہترین ممکن رویوں کو بیان کردے، یہی امر بنے بنائے تصورات یعنی ان منزلوں کا معمولی کام ہے جو ہم تکون کے راستہ پر قائم کرتے ہیں۔ لیکن ان تصورات کی مدد سے اشیاء کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرنیکے یہ معنی ہیں کہ ہم حقیقی اشیاء کے تحرک کے متعلق ایک ایسا طریقہ استعمال کرنا چاہتے ہیں جو ساکن نقطہائے نظر کے

حاصل کرنے کے لئے ایجاد کیا گیا تھا جس کے یہ معنی ہیں کہ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ اگر مابعد الطبیعیات کا وجود ممکن ہے تو یہ صرف اس محنت طلب بلکہ تکلیف دہ کوشش ہی سے ممکن ہے جس کی بدولت ہم ایک گونہ ذہنی توسیع کی مدد سے زیر مطالعہ شئے کے اندر تک براہ راست پہنچ جانے کے لئے عمل خیال کے قدرتی نشیب سے دوبارہ اترتے ہیں، مختصر یہ کہ تصورات سے حقیقت کی طرف نہیں بلکہ حقیقت سے تصورات کی طرف گزر ہوتا ہے۔ جس چیز کو فلاسفہ اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتے ہیں وہ اگر اس دعوے کی طرح ان کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے جیسے بچے مٹھی بند کرکے اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتے ہیں لیکن نہیں رکھ سکتے، تو اس میں تعجب کی بات کیا ہے؟ اسی طرح مختلف مسالک کی اکثر باہمی نزاعیں جاری رہتی ہیں اور ہر فریق دوسرے کو یہ الزام دیتا ہے کہ اس نے حقیقت کو نکل جانے دیا۔

لیکن اگر مابعد الطبیعیات وجدان سے ابتدا کرتا ہے، اگر وجدان کا تعلق تحرک استمرار سے ہے، اگر استمرار کی نوعیت نفسی ہے، تو پھر کیا فلاسفہ کا دائرہ صرف تفکر ذات تک محدود نہ ہوگا؟ کیا فلاسفہ کا یہ کام نہ ہوگا کہ جس طرح "چرواہا نیند بھری آنکھوں سے پانی کو بہتے دیکھا کرتا ہے،" اسی طرح وہ بھی اپنے آپ کو صرف زندہ رہتے دیکھا کریں؟ اگر ایسا خیال کیا گیا تو اسی غلطی کا ارتکاب ہوگا جسے ہم شروع سے بیان کرتے چلے آرہے ہیں۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ استمرار کی عجیب وغریب ماہیت اور مابعد الطبیعی وجدان کی فعلی بلکہ گویا شدید نوعیت کا غلط تصور قائم کیا جائے گا۔ اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم نے اس امر کا خیال نہیں کیا کہ صرف زیر بحث طریقہ ہی کی بدولت حقیقیت وتصوریت کی منزل سے آگے بڑھنا، اپنی ذات کے لحاظ سے پست و بلند (گو ایک حد تک داخلی) اشیاء کے وجود کا اقرار کرنا، انھیں بلا دشواری یکجا رکھنا، اور تحلیل کے باعث مسائل کے متعلق پیدا ہونے والے ابہامات کو بتدریج رفع کرنا، ممکن ہے۔ آئیے یہاں ان مختلف امور کی تحقیق میں پڑے بغیر صرف یہ دیکھیں کہ پیش نظر وجدان کس طرح محض ایک فعل نہیں بلکہ ایسے افعال کا ایک غیر محدود سلسلہ ہے جو اگرچہ متحد القسم لیکن مختلف الانواع ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی دیکھیں کہ افعال کی اس بوقلمونی میں اور ہستی کے تمام مدارج

میں کیسے مطابقت پائی جاتی ہے۔

اگر میں وجدان کی تحلیل کرنا چاہتا ہوں، یعنی اسے بنے بنائے تصورات کی شکل میں تبدیل کرنا چاہتا ہوں، تو مجھے تصور و تحلیل کی نفسی ماہیت ہی کی بنا پر عام استمرار کو دو متقابل نقطہائے نظر سے دیکھ کے اسے از سر نو بنانا پڑے گا۔ لیکن اس مرکب مجموعہ سے جو ایک حد تک معجز نما ہوگا (کیونکہ یہ سمجھ میں آنا مشکل ہوگا کہ دو متقابل چیزیں کیسے باہم مل سکتی ہیں)۔ فرق مدارج یا تنوع صور معلوم نہ ہوگا۔ تمام دیگر معجزات کی طرح اس کا بھی یا وجود ہوگا یا نہ ہوگا۔ مثلاً مجھے یہ کہنا پڑیگا کہ ایک طرف شعور کے پیہم حالات کی کثرت ہے اور دوسری طرف ایک وحدت ہے جو ان حالات کی شیرازہ بندی کرتی ہے، اس وحدت و کثرت کی ترکیب کا نام استمرار ہوگا جو ایک پر اسرار فعل ہوگا، جو پس پردہ معرض وجود میں آئیگا اور جس کے فرق مراتب کی تشریح انسان نہ کر سکیگا۔ اس مفروضہ میں صرف ایک استمرار ہے اور ایک ہی ہو سکتا ہے۔ یہ وہی استمرار ہے جس سے ہمارا شعور عادۃً کام لیتا ہے زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہو کہ اگر ہم استمرار پر صرف اس پہلو سے غور کریں کہ یہ ایک مکانی حرکت ہے جو انجام پا رہی ہے اور ایسے زمانہ کے قائم مقام کی حیثیت سے تصورات کی شکل میں تبدیل کرنا چاہیں تو ہمیں ایک طرف اس کی گزرگاہ پر نقطوں کی حسب دلخواہ تعداد اور دوسری طرف مجرد وحدت ملیگی۔ جو اسی طرح یکجا رکھیگی جس طرح ہار کے موتیوں کو دھاگا رکھتا ہے۔ اگر اس مجرد کثرت اور اس مجرد وحدت کی باہم ترکیب ممکن تسلیم کر لی گئی تو یہ ترکیب ایک ایسی یگانہ شے ہوگی جس میں (باصطلاح حساب) سادی جمع کی طرح فرق مراتب کی گنجایش نہ ہوگی۔ لیکن اگر ہم نے استمرار کی (بذریعہ تصورات ترکیب و تحلیل کی بجائے) تحلیل کی بلکہ وجدان کی مدد سے استمرار کے اندر تک پہنچ جانا چاہا تو ہمیں ایک ایسے معین تناؤ کا احساس ہوگا، جس کا تعین ممکن الوقوع استمراروں کی غیر متناہی تعداد میں انتخاب کا نام ہوگا۔ اس کے بعد ہم جس قدر استمراروں کا چاہیں گے تصور کر سکیں گے جو اگرچہ ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف ہوں گے لیکن جب انہیں تصورات کی شکل میں تبدیل کیا جائیگا۔ یعنی انہیں دو بالمقابل

خارجی نقطہائے نظر سے دیکھا جائیگا تو ہمیشہ ان کا وحدت و کثرت کی اسی
نا قابل بیان ترکیب پر اختتام ہوگا۔ آئیے اسی خیال کو ذرا اور وضاحت
سے بیان کریں۔ اگر ہم استمرار سے ایسے لمحول کی کثرت مراد لیتے ہیں جن کو
وحدت موتیوں کے رشتہ کی طرح باہم وابستہ رکھتی ہے تو گو بہ نقطۂ نظر استمرار
کتنا ہی مختصر ہو لیکن ان لمحول کی تعداد غیر محدود ہوگی۔ ہم انھیں جسقدر چاہیں
قریب فرض کر سکتے ہیں مگر ان ریاضیاتی نقطوں کے درمیان ہی اور ریاضیاتی
نقطے ہوں گے اور یہ سلسلہ تا ابد جاری رہے گا۔ پھر جب کثرت کے نقطۂ نظر
سے دیکھا جاتا ہے تو استمرار ایسے لمحول کا سفوف بن جاتا ہے، جن میں سے
کوئی مستمر نہیں رہتا ہر ایک مفاجاتی ہو جاتا ہے، اس کے برعکس اگر اس وحدت
کو بہ نقطۂ نظر رکھا جاتا ہے جو ان لمحول کی شیرازہ بندی کرتی ہے تو اس میں بھی
استمرار نہیں پایا جاتا کیونکہ ہمارے مفروضہ کے رو سے ہر متغیر شئے اور ہر مستمر
شئے لمحوں کی کثرت میں شامل ہو جاتی ہے، ہم جب وحدت کو اندر سے ٹٹول
کر دیکھتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وحدت یا تو متحرک کی غیر متحرک بنیاد
ہے، یا زمانہ کا غیر موقت جوہر ہے۔ یہی وہ شئے ہے جسے میں ابدیت کہتا ہوں،
لیکن یہ ابدیت موت کی ابدیت ہے کیونکہ یہ وہی حرکت ہے جو اپنے مایۂ حیات
تحرک سے معرا کر لی گئی ہے، غور سے دیکھنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلۂ استمرار
کے متعلق باہم متضاد مذاہب کے اختلاف رائے کا ماحصل یہ ہے کہ ایک فریق مذکورۂ
بالا تصورات میں سے ایک تصور کو اور دوسرا فریق دوسرے تصور کو بہت زیادہ
اہمیت دیتا ہے۔ بعض کثرت کے نقطۂ نظر پر اصرار کرتے ہیں۔ یہ لوگ ان لمحول
کو نفس الامری حقیقت قرار دیتے ہیں جن کا وہ سفوف بنا چکے ہیں اور اس وحدت
کو نسبۃً مصنوعی کہتے ہیں جو اس سفوف کے ذروں کو یکجا رکھتی ہے، اس کے برعکس
بعض وحدت استمرار کو نفس الامری حقیقت قرار دیتے ہیں، اس خیال کے لوگ
ابدیت کے اندر پہنچ جاتے ہیں، لیکن چونکہ ان کی ابدیت مجرد ہے، کیونکہ یہ خالی
ہے جس کی یہ وجہ ہے کہ یہ ایسے تصور کی ابدیت ہے جو اپنے مفروضہ کی بنا پر
بالمقابل تصور کو اپنی ذات سے خارج رکھتی ہے اس لئے آدمی کی سمجھ میں یہ نہیں آتا

کہ اس طرح کی ابدیت لمحوں کی غیر محدود تعداد کو اپنے اندر کیسے یکجا رہنے دے گی۔ پہلے مفروضہ میں ایک ایسی دنیا نظر آتی ہے جس کی کسی چیز پر بنیاد نہیں جسے ہر لحظہ ہی از خود شروع ہونا اور ختم ہونا پڑیگا۔ دوسرے مفروضہ میں ایسی غیر متناہی وحدت نظر آتی ہے جس کے متعلق یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ یہ کیوں خود اپنے اندر ملفوف نہ رہے اور کیوں دوسروں کو اپنے اندر یکجا رہنے دے، لیکن ان میں سے جو صورت بھی اختیار کرنا پڑے، اس میں زمانہ ایسی دو تجریدوں کا مخلوط مجموعہ معلوم ہوتا ہے، جن میں نہ فرق مراتب کی گنجائش ہے اور نہ اختلاف مدارج کی۔ دونوں نظاموں کے اندر صرف ایک یگانہ استمرار نظر آتا ہے جو اپنے ساتھ ہر شئے کو بہالے جاتا ہے۔ یہ ایک بے تھاہ اور بے ساحل کا دریا ہے، جو نا قابل بیان طریقہ سے ایک ایسی سمت میں بہہ رہا ہے جس کی حد بندی نہیں کی جاسکتی، تاہم اسے صرف دریا کہا جاسکتا ہے اور وہ صرف بہتا ہے، یہ اس لئے کہ حقیقت ان دونوں خیالوں کی منطقی الجھن سے فائدہ اٹھا کے اتنی رعایت حاصل کرلیتی ہے لیکن یہ اپنی الجھن کے ختم ہوتے ہی اس بہاؤ کو برف کی طرح منجمد کر کے ایک بہت بڑی سل یا بے شمار بلوریں قلمیں، غرض کوئی ایسی شئے بنالیتی ہے جس میں نقطۂ نظر کا عدم تحرک موجود ہوتا ہے۔

لیکن جب ہم وجدان کی مدد سے شروع ہی میں استمرار کے حقیقی بہاؤ کے اندر پہنچ جاتے ہیں تو صورت واقعہ بالکل بدل جاتی ہے، اس وقت یقیناً ہمارے پاس بہاؤ کو بوقلموں اور ذو اضعاف تسلیم کرنے کی کوئی منطقی دلیل نہیں ہوتی، بلکہ جب زیادہ تدقیق سے کام لیا جاتا ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ شاید ہمارے استمرار کے علاوہ اور کسی استمرار کا وجود نہیں، گویا دنیا میں صرف ایک نارنجی رنگ ہی پایا جاتا ہے لیکن اب صورت میں رنگ پر مبنی شعور، جو خارجی اور اگ کے بدلے اس رنگ سے داخلی ہمدردی رکھتا ہے، یہ محسوس کرے گا کہ میں سرخ اور زرد کے مابین معلق ہوں بلکہ یہ بھی خیال کریگا کہ ممکن ہے، اس رنگ کے علاوہ کوئی ایسا مکمل طیف موجود ہو، جس میں سرخ سے زرد تک کا تسلسل توسیع اختیار کر سکتا ہو یہی وجدانِ استمرار کی حالت ہے، وہ تحلیل کی طرح ہمیں خلائے

محض ہی معلق نہیں چھوڑتا بلکہ ہمارا اس تسلسل استمرارات سے رشتہ قائم کر دیتا ہے
جسکے آگے یا پیچھے کی طرف تتبع کی ہمیں ضرور کوشش کرنا چاہیئے، یوں ہم دونوں صورتوں
میں روز افزوں شدید کوشش کی مدد سے اپنی غیر محدود توسیع کر سکتے ہیں دونوں
صورتوں میں خود اپنی ذات سے بالاتر ہو سکتے ہیں، ہم سب سے پہلے اس استمرار
کی طرف چلتے ہیں جو بہت ہلکا ہے، چونکہ اس استمرار کی نبضیں ہماری نبضوں سے زیادہ
تیز ہوتی ہیں اور ہمارے سادے احساس کو تقسیم کرتی جاتی ہیں اس لئے اس
کی کیفیت کمیت بن جاتی ہے۔ یوں آخر میں وہی نتیجہ رہ جاتا ہے جسے ہم محض
ہم جلیسی کہتے ہیں، یہ محض تکرار ہے جس سے ہم مادیت کی تعریف کرتے ہیں
جب ہم دوسری سمت میں چلتے ہیں تو ہم اس استمرار کے پاس پہنچتے ہیں
جو خود بخود تنا سکڑتا اور سخت ہوتا ہے کہ اسی کے آخر میں ابدیت ملتی ہے۔
لیکن یہ ابدیت تصوری ابدیت، یعنی موت کی ابدیت نہیں بلکہ حیات کی
ابدیت ہے۔ اس لئے اس ابدیت میں زندگی اور زندگی کی وجہ سے حرکت
پائی جاتی ہے، جس طرح روشنی میں ارتعاش شامل ہے اسی طرح اس ابدیت
میں ہمارا مخصوص استمرار شامل ہے، یہ ابدیت اسی طرح سارے استمرار کا
ارتکاز ہوگی۔ جس طرح مادیت اس کا انتشار ہے۔ وجدان کی انہی دونوں انتہائی
حدود کے درمیان آمد و رفت رہتی ہے، اور یہی آمد و رفت مابعد الطبیعیات
کی جان ہے۔

یہاں اس آمد و رفت کی مختلف منزلوں کے تتبع کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔
ہم زیر بحث طریقہ کی عام صورت اور اس کا ابتدائی استعمال بیان کر چکے ہیں
اس لئے اب ان اصول کو تا بہ امکان صحیح طور پر وضع کر لینا بیجا نہ ہوگا جن پر
اس طریقہ کا دار مدار ہے۔ مندرجہ ذیل قضایا میں سے اکثر کا اسی رسالہ میں
ایک حد تک ثبوت دیا جا چکا ہے۔ جب دیگر مسائل پر بحث کا وقت آئیگا تو
امید ہے کہ ان قضایا کا زیادہ مکمل ثبوت دیا جا سکے گا۔

(۱) ایک ایسی حقیقت موجود ہے جو اگرچہ خارجی ہے، لیکن نفس کو بالذات وبراہ راست حاصل ہوجاتی ہے، یہاں فلاسفہ کی حقیقیت اور تصوریت کے مقابلہ میں معمولی فہم سلیم حق بجانب ہے۔

(۲) اس حقیقت کا نام تحرک ہے، بنی ہوئی نہیں بلکہ بنتی ہوئی اشیاء وجود برقرار رہنے والے، نہیں بلکہ صرف بدلتے ہوئے، حالات پائے جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ جو کچھ ہے وہ یا ظاہری ہے یا اضافی۔ ہمیں اپنی ذات کا جو شعور مسلسل بہاؤ کی شکل میں ہوتا ہے، اس کی بدولت ہم ایک ایسی حقیقت کے باطن سے روشناس ہوجاتے ہیں جس کے نمونہ پر ہم دوسرے حقایق کا استحضار کر سکتے ہیں۔ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ میلان ہنگامی تغیر جہت کا نام ہے تو حقیقت میلان کے مرادف ہوگی۔

(۳) معمولی زندگی میں ہمارے نفس کا کام مستحکم سہاروں کی تلاش ہوتی ہے، اشیا اور حالات کا استحضار ہے۔ اسے طویل وقفوں کے بعد حقیقی کے غیر منقسم تحرک کی تقریباً ایک فوری جھلک نظر آجایا کرتی ہے۔ اس طرح یہ احساسات وتصورات حاصل کرتا ہے، یوں وہ غیر مسلسل کو مسلسل، ثبات کو حرکت، جہت تغیر کے مقررہ نقطوں کو میلان بحالت تغیر کا قائم مقام بنالیا کرتا ہے۔ یہ قائم مقامی زبان، معمولی فہم، عملی زندگی بلکہ ایک حد تک ایجابی علم کے لئے ضروری ہے۔ ہمارا ذہن جب اپنی افتاد طبع کی پیروی کرتا ہے تو ایک طرف حقیقی ادراکات اور دوسری طرف مستحکم تصورات سے ابتدا کرتا ہے، یہ غیر متحرک سے چلتا ہے، اور حرکت کو عدم تحرک کا محض ایک فعل سمجھتا اور ظاہر ہوتا ہے، یہ بنے بنائے تصورات کے بیچ میں آگے کھڑا ہوجاتا ہے اور حقیقت کا جو حصہ ان تصورات کے راستہ سے گزرتا ہے اسے گویا اپنے دام میں گرفتار کرلینا چاہتا ہے، اس کا مقصد حقیقت کی داخلی ومابعد الطبیعی واقفیت کا حصول نہیں بلکہ صرف حقیقت سے استفادہ ہوتا ہے، (ہر تصور نیز ہر احساس) ایک عملی سوال ہے جو ہماری فعلیت، حقیقت سے کرتی ہے اور جس کے جواب میں حقیقت کاروباری اصول پر "ہاں" یا "نہیں" کہتی ہے۔ لیکن اس سوال وجواب میں حقیقت کا وہ

حصہ نکل بھاگتا ہے جو اس کی جان ہے۔

(۴) مابعد الطبیعیات کی اندرونی مشکلات اس کے تعارضات، اس کے تناقضات اس کی بر سر پیکار مذاہب میں تقسیم، اس کے نظامات کے ناقابل رفع اختلافات یہ تمام امور اس واقعہ کا نتیجہ ہیں کہ ہم حقیقت کی بے لوث واقفیت کے لئے اس طریقہ کا استعمال کرتے ہیں جس سے عام طور پر عملی مقاصد کے حاصل کرنے میں کام لیا جاتا ہے۔ ان کا سرچشمہ یہ واقعہ ہے کہ ہم غیر متحرک کے اندر تو اس خیال سے رہتے ہیں کہ یہاں سے متحرک کو گزرتے وقت دیکھ لینگے، لیکن خود متحرک کے اندر اس خیال سے نہیں رہتے کہ اس کے ساتھ ساتھ غیر متحرک مقامات طے کر لینگے ان کا سبب ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ ہم تصورات کی مدد سے، جن کا کام حقیقت کو ساکن بنانا ہے، خود حقیقت کو از سر نو بنا سکتے ہیں، جو دراصل میلان اور اس لئے متحرک ہے وقفوں کی خواہ کتنی ہی تعداد ہو ہم ان کی مدد سے تحرک کو نہیں بنا سکتے، حالانکہ اگر تحرک مل جائے تو ہم اس سے تقلیل کے ذریعہ جس قدر چاہیں وقفے بنا سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ امر واضح ہے کہ ہمارا خیال متحرک حقیقت سے غیر متحرک یا مقررہ تصورات کا انتزاع کر سکتا ہے لیکن غیر متحرک تصورات کی مدد سے تحرک حقیقت کا از سر نو بنانا ممکن نہیں، لیکن ادعائیت نے اپنی نظامات سازی کی حد تک ہمیشہ اسی طرح کی از سر نو تعمیر کی کوشش کی ہے۔

(۵) اس کوشش میں ناکامی لازمی تھی، یہی اور صرف یہی ناکامی ہے جس پر ارتیابی، تصوریتی، انتقادی بلکہ درحقیقت وہ تمام تعلیمات تفصیل سے بحث کرتی ہیں جن کے نزدیک ہمارا ذہن مطلق کو حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر ہم سخت اور بنے بنائے تصورات سے زندہ حقیقت کو از سر نو نہیں بنا سکتے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم اسے کسی اور طرح بھی اپنے قابو میں نہیں لا سکتے۔ لہذا ہمارے علم کی اضافیت کے ثبوت میں جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان میں ایک ایسا عیب موجود ہے جو خود ان کے اندر پایا جاتا ہے جس ادعائیت

پر اعتراض کیا جاتا ہے اسی کی طرح ان دلائل سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ ایک سیال حقیقت کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے، کہ ہمیشہ منجمد خاکوں کے ساتھ تصورات سے ابتدا کیجائے۔

(۶) لیکن نتیجہ یہ ہے کہ ہمارا ذہن ایک ایسا راستہ اختیار کر سکتا ہے جو اس کے برعکس ہے۔ وہ متحرک حقیقت کے اندر بیٹھ کے اس کے برابر بدلتے رہنے والے رخ کو اختیار کر سکتا ہے یعنی وہ اس حقیقت کو اس ذہنی ہمدردی کی مدد سے حاصل کر سکتا ہے، جسے ہم وجدان کہتے ہیں۔ لیکن یہ طریقہ بہت ہی دشوار ہے، اس میں نفس کو اپنے اوپر تشدد کرنا پڑتا ہے، اپنے معتاد طریقہ خیال کا رخ بالکل بدل دینا پڑتا ہے، تمام مقولات پر ہمیشہ نظر ثانی بلکہ انھیں از سر نو قائم کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اس طرح نفس کو وہ سیالی تصورات حاصل ہو جاتے ہیں جو حقیقت کے تمام پیچ وخم کا تتبع اور اشیاء کی داخلی زندگی کی عین حرکت کو اختیار کر سکتے ہیں۔ صرف یہی ایسا طریقہ ہے جس سے ایک ترقی پذیر فلسفہ قائم ہو سکتا ہے، جو مختلف مسالک کی باہمی نزاعات سے پاک ہوگا، اور اپنے مسائل کو قدرتی طور سے حل کر سکے گا کیونکہ یہ اصطلاحات کی اس مصنوعی تعبیر سے نجات حاصل کریگا، جس میں اس طرح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں، لہذا اس بنا پر فلسفہ معتاد طریقہ خیال کو الٹ دینے کا نام ہے۔

(۷) اگرچہ اس الٹے غیر معتاد طریقہ سے کبھی باقاعدہ کام نہیں لیا گیا، لیکن انسانی فکر کی تاریخ پر گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ علوم کا بہترین اور مابعد الطبیعیات کا غیر فانی حصہ اسی کا مرہون منت ہے۔ انسانی ذہن کے پاس تحقیقات کے جو طریقے موجود ہیں ان میں سب سے زیادہ طاقتور صغاری احصاء ہے، جس کی ابتدا اسی طریقہ سے ہوئی ہے۔ جدید ریاضیات درحقیقت اس کوشش ہی کا نام ہے جو بنی ہوئی کی جگہ بنتی ہوئی کو دینا چاہتی ہے، جو کمیتی مقادیر کا تتبع کرتی ہے، جو حرکت کا باہر سے یا اس کے ظاہری نتائج میں نہیں بلکہ اندر سے اور اس کے میلان تغیر کی حالت میں ادراک کرنا چاہتی ہے، مختصر یہ کہ جو اشیاء کے خاکوں کے متحرک تسلسل کو اختیار کرنا چاہتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ

ریاضیات چونکہ علم مقادیر کا نام ہے، اس لئے وہ اپنا دائرہ خاکہ تک محدود
رکھتا ہے اس میں بھی شک نہیں کہ ریاضیات کو اس کے حیرت انگیز استعمالات
میں کامیابی صرف ایجاد رموز کی بدولت حاصل ہوئی ہے، اور گو ایجاد رموز
کا سرچشمہ زیر بحث وجدان ہی ہے تاہم ریاضیاتی استعمال میں صرف رموز
سے سروکار ہوتا ہے، مگر مابعد الطبیعیات کے پیش نظر چونکہ استعمال نہیں ہوتا
اس لئے یہ وجدان کو رموز کی شکل میں تبدیل کرنے سے باز رہ سکتی ہے اور
بالعموم باز رہنا چاہئے اسے ایسے نتائج کا لحاظ نہیں کرنا پڑتا جو عملی حیثیت سے مفید ہوں
لہٰذا مابعد الطبیعیات اپنے دائرہ تحقیقات میں غیر محدود توسیع کر سکتا ہے، اس کو
حکمت کے مقابلہ میں قطعیت اور افادہ کے لحاظ سے جس قدر نقصان ہوتا
ہے، اسی قدر وسعت اور حدود کے لحاظ سے نفع رہتا ہے۔ اگرچہ ریاضیات
صرف علم مقادیر کا نام ہے اور اگرچہ اس کے طریقے صرف کمیات کے متعلق
کارآمد ہو سکتے ہیں، لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ کمیت ہمیشہ ترقی پذیر کیفیت
ہوتی ہے گویا کمیت وہ صورت ہے جس میں کیفیت کی حدبندی ہوتی ہے۔
لہٰذا اگر مابعد الطبیعیات ریاضیات کے تکوینی خیال کو تمام حقائق یعنی عام حقیقت
تک وسعت دینے کے لئے اختیار کر لیتی ہے۔ تو یہ ایک فطری امر ہے۔ لیکن
اس کی وجہ سے مابعد الطبیعیات کا قدم اس عالمگیر ریاضیات کی طرف
نہیں بڑھ سکتا، جو فلسفۂ جدیدہ کا محض خواب و خیال ہے۔ اس کے برعکس
مابعد الطبیعیات جس قدر آگے بڑھتا جائیگا اسی قدر اسے ایسی چیزیں ملتی
جائینگی جن کا بشکل رموز منتقل کرنا ممکن نہ ہوگا، لیکن جس جگہ حقیقت کے متحرک
تسلسل کے ساتھ اتصال سب سے مفید ہوگا وہیں سے مابعد الطبیعیات کا
ان دونوں کے ساتھ اتصال شروع ہو جائیگا۔ وہ اپنی شبیہ ایک
آئینہ میں دیکھے گا جو اگرچہ بہت ہی مختصر ہوگی، لیکن اسی اختصار کی بدولت
خوب روشن ہوگی جس شے کو ریاضیات مشخص حقیقت سے مستعار
لیتی ہے، اسے مابعد الطبیعیات زیادہ وضاحت کے ساتھ دیکھیگا، وہ
ریاضیاتی عمل کی طرف نہیں بلکہ مشخص حقیقت کی طرف برابر گامزن رہیگا۔

مندرجۂ ذیل اصول میں از حد انکسار اور اس کے ساتھ از حد حوصلہ مندی کا جس قدر حصہ پایا جاتا ہے اس کے پہلے ہی سے وضع کرنے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کیفی تفریق و تحلیل کی انجام دہی مابعد الطبیعیات کا مقصد ہے۔

(۸) اس امر کے نظر انداز کرنے اور خود علم کے اپنے اعمال کی اصل کے متعلق غلط فہمی میں مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجدان جب ایک دفعہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کے لئے ایسے طریق اظہار و استعمال کی ضرورت ہوتی ہے جو ہماری عادات خیال کے مطابق ہو اور جس سے واضح التحدد تصورات کی شکل میں وہ مستحکم سہارے ملتے ہوں جن کی ہم کو سخت ضرورت ہوتی ہے یہی قطعیت، اور صحت، نیز کلی طریقہ کی جزئی صورتوں تک غیر محدود توسیع کی شرط ہے۔ لیکن ممکن ہے جس فعل کی وجہ سے اس کی توسیع اور منطقی ترقی ہوتی ہو وہ صرف ایک لمحہ تک قائم رہے مگر خود توسیع اور ترقی کا سلسلہ صدیوں تک جاری رہے، اسی لئے ہم اکثر اس مابعد الطبیعی وجدان کو بھول جاتے ہیں جس سے باقی تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور علم و حکمت (سائنس) کے منطقی لوازم کو عین علم سمجھنے لگتے ہیں۔

فلاسفہ اور خود حکما، حکیمانہ علم کی اضافیت کے متعلق جو کچھ کہتے ہیں اسی لئے کہتے ہیں کہ وجدان ان کی نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے، اضافی کا مصداق وہ رمزی علم ہے، جو ان سابق الوجود تصورات سے حاصل ہوتا ہے، جو غیر متحرک سے متحرک کی طرف چلتے ہیں، نہ کہ وہ وجدانی علم جو متحرک کے اندر داخل ہو کے خود متحرک کی زندگی اختیار کر لیتا ہے، اور اس طرح مطلق کا وجدانی علم حاصل ہو سکتا ہے۔

اس لئے حکمت اور مابعد الطبیعیات دونوں وجدان کی منزل میں یکجا ہو جاتے ہیں۔ جو فلسفہ صحیح معنوں میں وجدانی ہو گا وہ حکمت و مابعد الطبیعیات کے اس سب سے زیادہ مطلوب اتحاد کو متحقق کر دیگا۔ وہ ایک طرف تو مابعد الطبیعیات کو ایجابی علم یعنی ترقی کن اور تا ابد قابل تکمیل؛ بنا دیگا اور دوسری طرف صحیح معنی میں ایجابی علم کو اپنے اس صحیح دائرۂ عمل سے آگاہ

کر دیگا جو اکثر خود اس کے خیال سے کہیں زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ یہ علم (سائنس)
میں مابعد الطبیعیات اور مابعد الطبیعیات میں علم کا اور زیادہ رنگ پیدا کریگا۔
اس سے ان وجدانات میں پھر تسلسل پیدا ہو جائیگا جو مختلف علوم کو اپنی
تاریخ کے اثنا میں جا بجا حاصل ہوئے ہیں اور جن کا حصول محض غیر معمولی طباعی
کی بدولت ہوا ہے۔

(۹) قدمائے فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ علم اشیاء کے دو مختلف بنیادی
طریقے نہیں ہیں اور تمام علوم حکمیہ کی جڑ مابعد الطبیعیات ہے۔ لیکن یہ
خیال ان کی غلطی کا سرچشمہ نہیں، ان کی غلطی کا سرچشمہ اس فطری یقین کا
تسلط ہے کہ تغیر ناقابل تغیر شئے کا صرف مظہر اور نشو و نما ہو سکتا ہے۔ اس لئے
فعل کو ایک ضعیف تفکر، استمرار کو غیر متحرک ابدیت کی ایک فریب دہ
اور انتقال پذیر شبیہ اور روح کو مثال کا تنزل قرار دیا جاتا تھا۔ افلاطون
سے لیکے فلاطینوس تک پورا فلسفہ اسی اصول کے نشو و نما کا نام ہے، جسے
مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے "غیر متبدل میں متبدل یا متحرک
سے زیادہ پایا جاتا ہے۔ اور ہم صرف تقلیل کے ذریعہ سے مستحکم سے چلکر غیر مستحکم
تک آ سکتے ہیں"، لیکن واقعہ اس کے برعکس ہے۔

حکمت جدیدہ کی اسوقت سے ابتدا ہوئی جب تحرک کو ایک مستقل حقیقت
قرار دیا گیا۔ اس کی اس وقت سے ابتدا ہوئی جب گلیلو نے مائل سطح پر
گیند لڑھکا کے اس بات کا قطعی ارادہ کیا کہ میں اس حرکت کے اصول
کی "فوق" و "تحت" کے ان تصورات میں جستجو نہ کرونگا جو عدم تحرک کے
مرادف ہیں اور جن کی مدد سے حرکت کی کافی و وافی تشریح کا ارسطو کو
یقین ہے، بلکہ حرکت کا شروع سے آخر تک بالذات اور فی الذات
مطالعہ کرونگا۔ علم کی تاریخ میں یہ کوئی منفرد واقعہ نہیں۔ متعدد عظیم الشان
اکتشافات یا کم از کم ایسے اکتشافات جن کی بدولت ایجابی علوم
بالکل بدل گئے یا نئے ایجابی علوم پیدا ہو گئے، خالص استمرار کی گہرائیوں
کے ناپنے کا نتیجہ ہیں۔ حقیقت میں جس قدر زیادہ زندگی تھی اس کی ناپ یا تھاہ

اسی قدر زیادہ گہری تھی۔

جب سمندر کی تہ میں گہرائی کا اندازہ کرنیکے لئے زنجیر ڈالی جاتی ہے تو زنجیر کے ساتھ ایک ایسی سیال چیز نکلتی ہے جو آفتاب کی حرارت سے خشک ہو کے بالو کے سخت و غیر متصل ذرات کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ یہی وجدان استمرار کی حالت ہے، کہ اس پر جب فہم کی شعاعیں پڑتی ہیں تو وہ جلد بستہ، متمائز اور غیر متحرک تصورات کی شکل اختیار کر لیتا ہے، فہم اشیاء کے زندہ تحرک پر غور کرتے وقت حقیقی یا مثل حقیقی مقامات اور آمد و رفت کو دیکھنے پر تلی رہتی ہے۔ کیونکہ انسانی خیال جس حد تک کہ یہ صرف انسانی ہے اسے انہیں امور سے واسطہ ہوتا ہے، باقی درمیانی وقفوں میں جو کچھ گزرتی ہے اس کا گرفت میں لانا انسانی حیثیت سے زیادہ ہے، لیکن فلسفہ انسانی حیثیت سے بالاتر ہونے ہی کی کوشش کا نام ہے

ارباب حکمت اپنی توجہ ان تصورات پر مرکوز رکھتے ہیں جنکے ذریعہ سے وہ وجدان کا راستہ معین کرتے ہیں، وہ باقی ماندہ پیداوار کو رموز کی شکل میں تبدیل کر کے اس پر جس قدر زیادہ زور دیتے ہیں اسی قدر زیادہ وہ ہر طرح کے علم میں رمزی حیثیت پیدا کرتے ہیں اور ان کا علم کی اس رمزی حیثیت پر جتنا اعتبار بڑھتا جاتا ہے اتنا اس کو بہ اور رمزی بناتے جاتے ہیں۔ آخر رفتہ رفتہ وہ فرق مٹ جاتا ہے جو ایجابی علم میں فطری اور مصنوعی کے درمیان یا وجدان کے دیئے ہوئے سرمایہ اور اس عظیم الشان تحلیلی کارنامہ کے مابین ہوتا ہے جو فہم وجدان کے آس پاس انجام دیتی ہے، یوں اس تعلیم کا راستہ صاف ہوتا ہے جو ہمارے ہر طرح کے علم کو اضافی قرار دیتی ہے

لیکن مابعد الطبیعیات کی کد و کاوش کا بھی یہی نتیجہ نکلا ہے یہ کیسے ہوا کہ متاخرین فلاسفہ کو، جن کی بدولت علم اور مابعد الطبیعیات کی تجدید ہوئی، حقیقت کے متحرک تسلسل کا احساس نہ ہوا؟ یہ کیونکر ہوا کہ انھوں نے اس شئے کے اندر رہنے سے احتراز کیا جس کا نام مشخص استمرار ہے؟ وہ جس قدر

جاتے بلکہ بیان کرتے ہیں اس سے کہیں زیادہ وہ اس فعل کے مرتکب ہو چکے ہیں۔ جب ہم ان وجدانات کو مسلسل ارتباط کے ذریعہ سے ایک رشتہ میں منسلک کرانا چاہتے ہیں جن کے متعلق نظامات مرتب ہو چکے ہیں، تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ دیگر تدقیق و تتبع خطوط کے دوش بدوش خیال و احساس کی ایک نہایت ہی معین جہت بھی موجود ہے یہ مخفی خیال کیا ہے؟ اس احساس کا اظہار کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر ہم افلاطونیوں سے ان کی اصطلاحات مستعار لے لیں، تو الفاظ کو ان کے نفسیاتی مفہوم سے محروم کر کے 'مثال' کو سہل فہمی کا ایک سکون اور 'روح' کو اضطراب زندگی کی ایک آرزو قرار دیکر) یہ کہ سکتے ہیں کہ جدید فلسفہ میں ایک غیر مرئی رد روح کو مثال پر مقدم رکھنے کی باعث ہے۔ یوں جدید فلسفہ جدید حکمت کی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ ایک ایسی سمت میں چلنا چاہتا ہے، جو قدیم فلسفہ کی سمت سے بالکل مختلف ہے۔

لیکن جدید علم کی طرح جدید فلسفہ اپنی عمیق تر زندگی کو رموز کی ایک پر تکلف چادر میں لپیٹ لیتا ہے، اور بعض اوقات یہ بھول جاتا ہے کہ گو حکمت کو اپنے تحلیلی نشو و نما کے لئے رموز کی ضرورت ہے، لیکن مابعد الطبیعیات کا اصلی کام رموز سے دست برداری ہے۔ یہاں بھی فہم تعیین، تقسیم اور از سر نو تعمیر کے متعلق اپنا کام جاری رکھتی ہے۔ البتہ وہ اس کام کو ایک ایسی شکل میں جاری رکھتی ہے، جو کسی حد تک مختلف ہے۔ ایک ایسے امر پر اصرار کئے بغیر جسے ہم کسی دوسری جگہ تفصیل سے بیان کرنا چاہتے ہیں، یہاں اتنا کہدینا کافی ہے کہ فہم جو مستحکم عناصر سے کام لیتی ہے اس استحکام کی جستجو علائق یا اشیاء میں کر سکتی ہے۔ وہ جس حد تک علائق کے تصورات سے کام لیتی ہے اس حد تک اس کا انجام علمی رمزیت پر ہوتا ہے، وہ جس حد تک اشیاء کے تصورات سے کام لیتی ہے اس حد تک اس کا انجام مابعد الطبیعی رمزیت پر ہوتا ہے، لیکن ان دونوں صورتوں میں ترتیب کا سرچشمہ فہم ہے اس لئے وہ اپنے آپ کو آزاد سمجھتی ہے۔

اسے وجدان حقیقت سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اُس کے بلا تامل اقرار کر لینے پر وہ اُس خطرہ میں پڑنے کو ترجیح دیتی ہے جس کی بنا پر اُس کا سارا کارنامہ صرف رموز کی مصنوعی ترتیب خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اگر ہم ارباب حکمت وارباب مابعد الطبیعیات جو کچھ کہتے ہیں اس کے الفاظ اور جو کچھ کرتے ہیں اُس کے مادی پہلو پر قائم رہیں تو ہم اُس امر کا یقین کر سکتے ہیں کہ ارباب مابعد الطبیعیات نے حقیقت کے نیچے ایک گہرا زمین دوز راستہ اور ارباب حکمت نے حقیقت کے اوپر ایک خوشنما پل بنایا ہے، مگر حقیقت اشیاء، کا مواج دریا ان دونوں مصنوعی راستوں کے بیچ سے اُس طرح گزر جاتا ہے کہ یہ اسے چھو بھی نہیں سکتے۔

کانٹ کی تنقید کی بڑی چالوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے حکمت و مابعد الطبیعیات کے اقوال کے ظاہری معنے لئے اور ان دونوں کو رمزیت کی اُس انتہائی حد تک پہنچا دیا جہاں ان کا پہنچنا ممکن تھا، اور جہاں وہ آزادی فہم کے خطرات سے لبریز مطالبہ کے بعد از خود پہنچ جاتے۔ جس رشتہ کی بدولت مابعد الطبیعیات و حکمت ذہنی وجدان سے وابستہ تھے اُس کے نظر انداز کرنے کے بعد کانٹ یہ امر بآسانی ثابت کر سکا کہ حکمت بالکل اضافی اور مابعد الطبیعیات بالکل مصنوعی ہے، چونکہ اُس نے ان دونوں صورتوں میں آزادی فہم کے متعلق مبالغہ سے کام لیا اور ذہنی وجدان سے مابعد الطبیعیات و حکمت کا رشتہ منقطع کر دیا جو ان دونوں کا ذریعۂ استحکام تھا اُس لئے اسے حکمت اور اُس کے علائق محض ”صورت“ کا مرقع اور مابعد الطبیعیات اور اسکی اشیاء محض ”مادہ“ کا مرقع معلوم ہونے لگیں۔ ایسی حالت میں اگر اسے حکمت میں صرف قالب کے اندر قالب اور مابعد الطبیعیات میں صرف ایک دوسرے کے درپے خیالی صورتیں نظر آئیں تو اس میں کون سے تعجب کی بات ہے۔

کانٹ نے حکمت و مابعد الطبیعیات پر ایسے ایسے وار کئے کہ آج تک دونوں کے حواس درست نہیں، ہمارا ذہن اس خیال کے تسلیم کرنے کے لئے

فوراً آشکار ہو جاتا ہے کہ حکیمانہ علم تمام تر اضافی ہے اور مابعد الطبیعیات خالی خیال آرائی ہے۔ آج بھی ہمکو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کانٹ کے اصول تنقید ساری حکمت و مابعد الطبیعیات پر منطبق ہو سکتے ہیں حالانکہ یہ اصول خاصکر قدماء کے فلسفہ یا اس فلسفہ پر منطبق ہوتے ہیں جو صورۃً قدماہی سے ماخوذ ہے اور جس کے پیرایہ میں متاخرین اپنے خیالات کا اظہار کیا کرتے ہیں۔ یہ تنقید اس مابعد الطبیعیات کے لحاظ سے بجا ہے جو ہمیں اشیاء کا کوئی واحد و مکمل نظام دینا چاہتی ہے، اس حکمت کے لحاظ سے بھی بجا ہے جو واحد نظام علائق کی قائل ہے، غرض اس مابعد الطبیعیات و حکمت کے لحاظ سے بجا ہے جن میں افلاطون کے نظریۂ مثل یا تو تانیوں کے بت خانوں کی سی سادگی پائی جاتی ہے۔ اگر مابعد الطبیعیات کو ایسے تصورات پر مشتمل ہونے کا دعویٰ ہے جو اس کے آنے سے قبل موجود ہوتے ہیں، اگر وہ ان سابق الوجود خیالات کی حسن ترتیب کا نام ہے جو اس کے ایوان کے لئے سامان تعمیر کی حیثیت سے کارآمد ہوتے ہیں، غرض اگر وہ ہمارے نفس کی دائمی توسیع اور ہمارے ابتدائی خیالات بلکہ ہماری ابتدائی منطق سے بالاتر ہونے کی تو یہ توکوشش کے علاوہ اور کسی شئے کا نام ہے تو یہ امر ظاہر ہے کہ خالص فہم کے تمام کاموں کیطرح مابعد الطبیعیات بھی ایک مصنوعی شئے ہے علیٰ ہٰذا اگر حکمت تمام تر او بکسر تحلیلی فعل یا تصوری استحضار کا نام ہے، اگر تجربہ کا کام اس میں صرف واضح خیالات کی تصدیق ہے، اگر وہ کثیر دبوقلموں وجدانات سے ابتداء کرنے کے بجائے (جو ہر حقیقت کی جزئی حرکت کے اندر موجود تو ہوتے ہیں، لیکن باہم شیر و شکر نہیں ہوتے) ایک وسیع ریاضی یا علائق کے ایک ایسے بند نظام ہونے کا دعویٰ کرتی ہے جس کے اندر حقیقت ایک پہلے سے بنے ہوئے مکان میں قید رہتی ہے، تو حکمت ایک ایسے علم کا نام ہے، جو انسانی فہم کے لحاظ سے محض اضافی ہے۔ جب ہم تنقید عقل خالص کو غور سے پڑھیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ کے نزدیک حکمت اسی طرح کی عالمگیر ریاضی اور

مابعد الطبیعیات اسی طرح کے تقریباً غیر تبدیل شدہ فلسفۂ افلاطون کا نام ہے۔ سچ یہ ہے کہ عالمگیر ریاضی کا خواب فلسفۂ افلاطون کی یادگار ہے۔ جب ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ 'مثال' سے 'شئے' نہیں بلکہ 'قانون' یا 'تعلق' مراد ہے تو عالم مثال عالمگیر ریاضی کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ کانٹ نے چند متاخرین فلاسفہ کے اس خواب کو حقیقت قرار دیا اور اس سے زیادہ یہ کہ حکیمانہ علم کو عالمگیر ریاضی ہی کا ایک منفک حصہ بلکہ اس کا زینہ سمجھا۔ اسی لئے عالمگیر ریاضی کی بنیاد رکھنا، یعنی ایک غیر منقطع ریاضی کے ذریعہ ذہن و شئے کی شیرازہ بندی کیلئے ان دونوں کی تعیین کرنا 'تنقید عقل خالص' کا اصلی کام قرار پایا۔ لیکن اگر اس طرح تمام ممکن تجربات ہماری فہم کے تحت اور پہلے سے بنے ہوئے قالبوں میں آ سکتے ہیں (اور ہم کوئی ایسا توافق فرض نہیں کرتے جو پہلے سے موجود ہے) تو یہ امر (یعنی اس طرح ذہن و شئے کی شیرازہ بندی۔ م) لازمی ہے، کیونکہ ہماری فہم خود ہی فطرت کی تنظیم کرتی ہے اور خود ہی اس آئینہ میں اپنی صورت دیکھتی ہے یہی شئے حکمت کو ممکن بناتی ہے جس کے موثر ہونے کا دارومدار اضافیت پر ہے اور یہی شئے مابعد الطبیعیات کو ناممکن بناتی ہے، کیونکہ مابعد الطبیعیات اشیاء کی خیالی صورتیں لیکے اس تصوری ترتیب کی محرفانہ نقالی کے علاوہ اور کوئی کام نہیں کرتی، جس سے حکمت علائق کے متعلق سنجیدگی سے کام لیتی ہے۔ مختصر یہ کہ پوری 'تنقید عقل خالص' کا اختتام اس امر کے اثبات پر ہوتا ہے کہ اگر مثل اشیاء کا نام ہیں تو افلاطون کا فلسفہ غلط ہے اور اگر علائق کا نام ہیں تو صحیح ہے۔ علیٰ ہذا افلاطون کے بقول یہ بنی بنائی مثال جو اس طرح آسمان سے زمین پر آتی ہے خیال اور فطرت دونوں کی بنیاد ہے۔ لیکن ساتھ ہی پوری 'تنقید عقل خالص' کی بنیاد اس فرض پر بھی ہے کہ ہماری فہم افلاطون کے نقش قدم پر چلنے یعنی اپنے تمام ممکن تجربات کو سابق الوجود قالبوں میں ڈھالنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتی۔

ساری بحث اسی سوال پر موقوف ہے۔ اگر در حقیقت حکیمانہ علم اسی شئے کا نام ہے جو کانٹ سمجھتا ہے، تو جیسا کہ ارسطو کا خیال تھا صرف ایک بسیط علم

موجود ہے، جس کی اور جس کے قواعد کی پہلے ہی سے فطرت میں تشکیل ہو چکی ہے۔
اس صورت میں بڑے بڑے اکتشافات کے یہ معنی ہوں گے کہ جس طرح ہم حشن
میں ان قسموں کو یکے بعد دیگرے جلاتے ہیں۔ جن کی ترتیب سے عبارت انکا
سرسری خاکہ بن جاتا ہے، اسی طرح ہم اس منطقی خط کو نقطہ بہ نقطہ واضح کرتے
ہیں جو پہلے سے کھنچا ہوا اشیاء کے اندر موجود ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر مابعد الطبعی علم
اسی شے کا نام ہے جو کانٹ سمجھتا ہے، تو وہ مسائل کے متعلق ایسے دو خیالوں میں
انتخاب کے مرادف ہوگا جن میں سے ہر ایک ممکن ہے۔ اس کے مظاہر ایسے
دو حلوں میں خود رائی پر مبنی اور دیرپائی سے محروم انتخاب کے مرادف ہوں گے
جن کی تشکیل ازل سے ہو چکی ہوگی۔ اس کی موت و حیات کا دار و مدار اختلاف
پر ہوگا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ نہ جدید حکمت میں اس طرح کی ایک خطی سادگی ہے،
اور نہ جدید مابعد الطبعیات میں اس طرح کے ناقابل رفع اختلافات ہیں۔
جدید حکمت نہ واحد ہے اور نہ بسیط۔ مجھے اس امر کا بے تکلف اقرار
ہے کہ اس کا دار و مدار ایسے خیالات پر ہے جو آخر میں واضح معلوم ہوتے ہیں لیکن
ان خیالات میں یہ وضاحت بتدریج استعمال کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔ ان
کی وضاحت کا سرچشمہ وہ روشنی ہے جو ان پر واقعات اور ان کے استعمال سے
پڑتی ہے، اور یہ وضاحت تصورات کے نفع بخش استعمال کے نتیجہ کے علاوہ
شاید ہی کسی اور شئے کا نام ہو ان میں سے بہتیرے تصورات ابتداءً مبہم، حکمت
کے دیگر مسلمہ تصورات کے ساتھ ناقابل تطبیق، اور قریباً مہمل نظر آئے ہوں گے
اس کے یہ معنی ہیں کہ حکمت ایسے تصورات کے باہم شیر و شکر کرنے سے ابتدا
نہیں کرتی جن کی قسمت میں ایک دوسرے کے لئے موزوں ہونا لکھا ہوتا ہے
حقیقت کی موجوں کا ایک ہی نقطہ پر آکے ختم ہونا ضروری نہیں، انہی موجوں
سے اتصالات کا نام صحیح اور نفع بخش خیالات ہوتا ہے۔ بہر کیف
جن تصورات کے اندر یہ رہتے ہیں وہ گسر و انکسار کے بعد ایسے بن جاتے ہیں
کہ باہم سب اچھی خاصی طرح مل جل کے رہنے لگتے ہیں۔
اس کے برعکس جدید مابعد الطبعیات کا مایۂ خمیر ایسے بنیادی حل نہیں

جن کا اختتام ناقابل رفع اختلافات پر ہوتا ہے۔ اگر ایک ہی وقت میں اور ایک ہی سطح پر ضدین کا تسلیم کرنا غیر ممکن ہوتا تو بے شک یہ حالت ہوتی، لیکن فلسفہ نام ہے اس کوشش وجدان کا جس کی بدولت انسان اس مشخص حقیقت کے اندر اپنے کو رکھ سکتا ہے، جسے تنقید عقل خالص دو خارجی اور متضاد نقطہائے نظر یعنی شئے اور اس کی ضد کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ اگر میں نے بھورے کو نہ دیکھا ہوتا تو میری سمجھ میں یہ نہ آسکتا کہ سفید اور سیاہ میں کیسے تداخل ہو سکتا ہے، لیکن بھورے کو دیکھتے ہی یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ایک ہی شئے کو دو نقطہائے نظر یعنی سفید و سیاہ کی حیثیت سے کیسے دیکھا جا سکتا ہے، جن نظریات و تعلیمات کی ایک حد تک وجدان پر بنیاد ہے وہ اپنی وجدانی حیثیت کے بقدر کانٹ کی تنقید کے دسترس سے باہر رہتی ہیں اور انہی نظریات کا نام مابعد الطبیعیات ہے، بشرطیکہ ہم اس شئے کو نظر انداز کر سکیں جو مفروضوں کی شکل میں مردہ پڑی ہوتی ہے اور صرف اس شئے کو لیں جو فلاسفہ کے اندر زندہ موجود ہے مختلف مسلکوں یعنی چند اکابر ائمہ کے شاگردوں کی مختلف جماعتوں کے مابین اختلافات یقیناً جانب توجہ ہوتے ہیں۔ لیکن کیا یہ اختلافات خود ائمہ کے یہاں بھی اسی قدر نمایاں ہوتے ہیں؟ ان کے یہاں نظامات کے تنوع پر ایک ایسی شئے غالب ہوتی ہے جو بیادی ہوتی ہے، جو اس زنجیر کی طرح متعین ہوتی ہے جس سے سمندر کی گہرائی دیکھی جاتی ہے۔ اس شئے کے متعلق یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ کم و بیش گہرائی کے ساتھ ایک ہی سمندر کی تہ تک جا پہنچتی ہے اگرچہ ہر دفعہ اپنے ساتھ نئی چیز باہر لاتی ہے۔ ان ہی چیزوں سے شاگرد یا تبعین کام لیتے ہیں، ان ہی پر وہ اپنا عمل کرتے ہیں۔ لیکن خود ائمہ جس حد تک ان چیزوں کی تشکیل کرتے انھیں ترقی دیتے، اور مجرد خیالات کی شکل میں منتقل کرتے ہیں، اس حد تک وہ خود گویا اپنے آپ شاگرد ہوتے ہیں تاہم جس سادہ واقعہ سے تحلیل کی ابتدا ہوتی ہے اور جو تحلیل کے پس پشت مخفی رہتا ہے اس کا سرچشمہ ذہن کی ایک ایسی قوت ہوتی ہے جو تحلیلی قوت سے مختلف ہے اس قوت کا نام خود اپنی تعریف ہی کی بنا پر وجدان ہے۔

آخر میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس قوت میں کوئی ایسی شئے نہیں جو پراسرار
ہو، ہم میں سے ہر شخص کو ایک حد تک اس قوت سے کام لینے کا موقع مل چکا ہوگا،
مثلاً ہم میں سے جس شخص نے کسی موضوع پر قلم اٹھانے کی کوشش کی ہوگی اس نے
یہ محسوس کیا ہوگا کہ جب بیش نظر موضوع کا مطالعہ ختم ہو چکتا ہے، مواد فراہم
ہو جاتا ہے، یادداشتیں لے لی جاتی ہیں تو اس کے بعد لکھنا شروع کرنے کے
لئے اس سروسامان کے علاوہ ایک اور شئے کی بھی ضرورت ہوتی ہے یعنی خود
اپنے کو قلب موضوع کے اندر براہ راست رکھ دینے اور ایک ایسے ہیج کو تا بہ
امکان انتہائی عمق تک تلاش کرنے کی کوشش (جو بارہا سخت تکلیف دہ ہوتی
ہے) جس کے حاصل ہونے کے بعد صرف ہاتھ میں قلم لینے کی ضرورت باقی
رہجاتی ہے۔ یہ تہیج جب حاصل ہو جاتا ہے تو ذہن اس راستہ پر چلنا شروع
کر دیتا ہے جہاں اسے اپنی فراہم کردہ معلومات اور اس کے علاوہ ہزاروں نئی
چیزیں ملتی رہیں۔ مدت تک وہ جس قدر آگے بڑھتا جاتا ہے اتنی قدر نئے
الفاظ ملتے جاتے ہیں وہ جس قدر کہہ سکتا ہے سب کا سب کبھی نہیں کہہ
چکتا، تاہم اگر وہ اس تہیج کو پکڑنے کیلئے دفعتاً پیچھے مڑ کے دیکھتا ہے تو ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ یہ نادارد ہے، کیونکہ یہ کوئی موجود بالذات شئے نہیں بلکہ جہت
حرکت کا نام تھا، اور گو اس میں غیر محدود توسیع کی گنجائش ہوتی ہے لیکن
باایں ہمہ یہ از حد سادہ ہوتا ہے۔ یہی حالت مابعد الطبیعی وجدان کی بھی معلوم
ہوتی ہے۔ تصنیف میں جس شئے کا نام مواد و تعلیقات ہے ایجابی حکمت میں اسکا
نام مشاہدات و تجربات ہے۔ کیونکہ جب تک حقیقت کے سطحی مظاہر کے
ساتھ رہتے رہتے حقیقت کا اعتماد حاصل نہیں ہو جاتا اسوقت تک حقیقت کا
وجدان یعنی اس کے بہت ہی اندرونی حصوں کے ساتھ ذہنی ہمدردی حاصل
نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات صرف نہایت ہی نمایاں واقعات کے اپنے اندر
جذب کرنے سے نہیں حاصل ہو سکتی اس لئے کہ جن واقعات کو فراہم اور شیر و شکر
کرنا پڑتا ہے ان کی تعداد اتنی عظیم الشان ہوتی ہے کہ اس کوشش کے اثنا میں
انسان جن بیش دیدہ اور قبل از وقت خیالات کو نادانستہ اپنے مشاہدات

میں شامل کر لیتا ہے، وہ ایک دوسرے کے اثر کو یقیناً باطل کر دیتے ہیں اور یوں صرف معلوم واقعات کی محض مادی حیثیت نظر کے سامنے آسکتی ہے جس بسیط اور رعایتی صورت واقعہ کو ہم نے یہاں مثال کی حیثیت سے پیش کیا ہے اس میں بھی ذرات کے اپنے ساتھ براہ راست اتصال تک کے لئے متمائز وجدان کی آخری کوشش اس شخص کے لئے ناممکن ہو گی جو نفسیاتی تحلیلوں کی عظیم الشان تعداد کو باہم مرکب اور ایک کا دوسرے کے ساتھ مقابلہ نہ کر چکا ہو گا۔ جدید فلسفہ کے ائمہ وہ لوگ تھے جو اپنے زمانہ کے تمام حکیمانہ علم کو اپنے اندر جذب کر چکے تھے اور گزشتہ نصف صدی میں مابعد الطبیعیات کے ایک گونہ زوال کا بداہتہً یہی سبب ہے کہ ایجابی حکمت کی ازحد اختصاصی نوعیت کی وجہ سے فلاسفہ کو اس تک دسترس حاصل کرنے میں غیر معمولی دشواری پیش آتی ہے۔ گو مابعد الطبیعی وجدان صرف مادی علم کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے لیکن وہ ایک ایسی شئے کا نام ہے جو اس علم کی محض تلخیص یا ترکیب سے بالکل مختلف ہے۔ میں پھر کہتا ہوں کہ جس طرح محرک ہیج، متحرک جسم کے راستہ سے مختلف ہے یا جس طرح کمانی کا تناؤ گھڑی کے لنگر کی مرئی حرکت سے مختلف ہے، اسی طرح وجدان بھی واقعات کی محض تلخیص و ترکیب سے مختلف ہے، اس لحاظ سے مابعد الطبیعیات اور تعمیم واقعات میں کوئی شئے مشترک نہیں، بایں ہمہ مابعد الطبیعیات کو کامل تجربہ کہہ سکتے ہیں

صحت نامہ مقدمۂ مابعد الطبیعیات

۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴	۱۸	زہے	رہے	۲۵	۱۶	از سر تو	از سر نو
۱۹	۱۶	ہادرائی	ماورائے	۴۳	۸	لی	کی
۲۴	۲۱	جاکہ نما	خاکہ نما				